

الاعتراضيتين السابقتين، فإن التحرز الدائم بات سمة العصر! إذ لا شيء أكثر جناية على نفسه اليوم من الإنسان؛ كما قال باسكال روبنز عن الإنسان الغربي:

«فلا شيء يتهده اليوم في الغرب سوى اعتداده بنفسه؛ ولذا يتعين وضع حدود لشهواته الأكثر إفراطاً، والحيلولة دون التحول إلى رضيع نهم مشاكس، حتى لا يصبح أسوأ أعداء نفسه»^(١).

وهل من جناية تفوق جناية الإخلال بموازين الحكم لدى المرء، فلا يدري بهم يحكم؟ بل لا يدري أعليه أن يحكم أم لا؟ قال الحق تبارك وتعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَوْ يُؤْمِنُوا بِهِ ۖ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾^(١١١)، وقال: ﴿سَاصِرُونَ عَنِ ءَايَتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلاًّ ءَايَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَيْلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَيْلَ الْفِتْنِ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِءَايَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾^(١١٢)؛ سُنَّة اللطيف الخبير فيمن تنكروا لفطرتهم وتنكبوا صراطه القويم، ولن تجد لسنة الله تبديلاً، ولن تجد لسنة الله تحويلاً؛ وعد الله، إن الله لا يخلف الميعاد.

(١) بؤس الرفاهية: ديانة السوق وأعداؤها؛ تأليف: باسكال روبنز؛ ترجمة: عبد الله السيد ولد أباه؛ ص ١٧٩ - ١٨٠.

الرسالة الثانية

مبحث في العقل

مبحث في العقل

في هذه الرسالة نتحدث عن العقل في علاقته بشقين: في علاقته بتعدد العقلانيات، إذ ليس هناك عقلانية واحدة وإنما عقلانيات بعدد مجتمعات وثقافات وحضارات الأرض؛ ومن طرائف النقل ما ذكره ابن القيم رحمته الله حول هذا المعنى من أن:

«المعقولات ليس لها ضابط يضبطها، ولا هي منحصرة في نوع معين، فإنه ما من أمة من الأمم إلا ولهم عقليات يختصون بها؛ فللفرس عقليات، وللهند عقليات، ولليونان عقليات، وللمجوس عقليات، وللصابئة عقليات، بل كل طائفة من هذه الطوائف ليسوا متفقين على العقليات، بل بينهم فيها من الاختلاف والتباين ما هو معروف عند المعتنين به»^(١).

أما علاقة العقل بالشق الثاني من هذه الرسالة فتتناول تصحيح تصورنا عن العقل نفسه، واستعراض تداعيات هذا التصحيح.

(١) الصواعق المرسلة (٣/١٠٦٧).

الشق الأول من هذه الرسالة وثيق الصلة بموضوع الرسالة الأولى. ذلك أن الزخم العقلاني - العلمي المتنامي عبر القرون، والذي نجم عنه - في وجدان الإنسان الغربي - «زوال السحر عن العالم» disenchantment بتعبير فيبر^(١)، ونجم عنه (أيضاً بحسب فيبر) تضخم العقلانية الأداتية (الشكلية) instrumental^(٢) على حساب العقلانية الموضوعية (الغائية) substantive^(٣)، قد تمخض عنه اعتراف بعقلانية وحيدة وتهميش لسائر العقلانيات بقدر بعدها أو قربها من العقلانية المعترف بها؛ بل لقد بلغ من تطرف هذا الزخم أن أهدرت العقلانيات^(٤) الأخرى باعتبارها «لاعقلانيات»

(١) في هذا السياق تفقد الأعمال القلبية مثل: التوكل على الله والإيمان بإرادته ومشيتته قيمتها، وتصبح في المجتمع الذي تهمين عليه وتفشو فيه العقلانية الصورية أشياء هامشية. فإذا أضفنا إلى هذا عقلانية مؤسسة على مراحل كونت التاريخية، فإن أشياء من مثل: فوران الماء من بين أصابعه الشريفة ﷺ، وحنين الجذع إليه، وتسبيح الطعام بين أيدي الصحابة، و«يا مولى الزبير اقض عنه دينه، فيقضيه» (البخاري)، تصبح من موارد السحر التي زالت بفعل العقلانية الحديثة.

(٢) وهو في الجملة أصل متقدم لمفهوم العقل الأداتي الذي نبّه عليه هايدغر وغيره فيما بعد. من جهة أخرى، يصف كل من ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو الإنسان الحديث بأنه أخذ في الاختفاء وراء الأدوات التي يستخدمها.

(٣) بخلاف العقل الموضوعي الغائي، تراعي العقلانية الأداتية أو الشكلية أو التقنية تحقيق وتلبية أهداف وحاجات الفرد الأتية دون التفات إلى غاية نهائية تقود سلوك الفرد في سبيل تحقيق ما سبق. فإذا كان المسلم مثلاً يقوم بفعل ما action مستحضراً الآخرة أو ثواب الله أو معنى الإخلاص أو التوحيد أو حتى المصلحة الإنسانية العامة، فإن الفرد الذي تقوده العقلانية الأداتية الشكلية ليس معنياً بشيء من ذلك. يُنظر:

Garner, Roberta (2010) Social Theory: The Formative Years, University of Toronto Press, p. 97.

(٤) يثبت فيلسوف فرنسا إدغار موران إمكان تعدد العقلانيات، بل إنه يستنتج وجود عقلانية تصحيحية؛ حيث يقول: «توجد إذًا عقلنة تتجنب فخاخ العقلنة، عقلانية =

irrationalities في الباطن ترفع راية العقلانية في الظاهر^(١).

وكما يقول المؤرخ الأنثروبولوجي جاك غودي في كتابه «الشرق في الغرب»: «عادة ما تُقرن نهضة الغرب، عند الغربيين، بكونه يمتلك شغفاً بعقلانية لا توجد عند غيرهم»^(٢)، وكذلك لاحظ كبير فلاسفة فرنسا إدغار موران: «معظم الغربيين يعتقدون أن العقلانية هي امتياز يخصهم وأمر يستأثرون به»^(٣). ومهما يكن من أمر، فإن ما يعنينا في هذا السياق هو أن العقلانية بهذا المفهوم تؤول عملياً إلى الاعتداد بمشروعية «عقل» mind واحد فقط: العقل الغربي؛ بممارساته: كيف يفكر، يفسر، يحلل، يصور، ويحكم؛ ومضمونه: فهمه للتاريخ، الإنسان، العلم، المعرفة، الدين، والكون؛ وقيمه التي تحركه: التحرر، الاستقلال، السيطرة، القوة، وتأكيد الذات.

لكي نضع أيدينا على جرثومة^(٤) الإشكال، أزعم أن جملة

= تمارس النقد الذاتي التي تجمع العقل والمعرفة وفحص الذات». (ثقافة أوروبا وبربريتها؛ إدغار موران، ترجمة: محمد الهلالي. دار تويقال، ص ٣٠).

(١) ولذلك يجب ألا ننظر إلى الرومانسية على أنها ثورة للعاطفة ضد العقل أو العقلانية؛ هذا تصوير مشوه يراد الترويج له؛ وإنما ثورة لعقل على عقل، ولعقلانية ضد شكل من أشكال العقلانية، هكذا يجب أن ننظر للأمور في ضوء التصور الصحيح للعقل.

(٢) Goody, J. (1996) *The East in the West*, Cambridge, p. 11. وفي هذا الكتاب تفكيك لدعوى تفرد العقلانية الأوروبية.

(٣) ثقافة أوروبا وبربريتها؛ إدغار موران، ترجمة: محمد الهلالي. دار تويقال، ص ٣٢. تشبيه: إدغار موران قامه فلسفية كبيرة، ومغمورة في الوسط العربي، وسوف نكثر من النقل عنه فيما بقي من هذا الكتاب.

(٤) جرثومة الشيء في لغة العرب أصله ومصدره.

الفرضيات التي تقود ناصية الإلحاد الجديد عرضٌ من أعراض هذا العقل الذي يُراد فرضه بشتى الحيل على العالم^(١)؛ وقد ذكرتُ في الرسالة الأولى أن هذا العقل (أو هذا الشكل من أشكال العقلانية) هو بدوره عرضٌ من أعراض رغبة متعاطمة عبر القرون في التحرر والاستقلال^(٢). وأزعم أيضاً أن هذا العقل قد نجح نجاحاً باهراً وأثبت كفاءةً عالية في الإجابة عن الأسئلة التي تنتمي إلى «وجود خاص»، بينما عجز عجزاً تاماً وفشل فشلاً ذريعاً في الإجابة عن الأسئلة المنبثقة عن اتصال وعي الإنسان بـ «مطلق الوجود». لدينا مرتبتان إذاً: مطلق الوجود، والوجود الخاص. أما الأولى فتعبر عن علاقة الإنسان العفوية الطبيعية بالوجود كما هو عليه قبل أن يتصرف فيها (أي: تلك العلاقة) بشيء^(٣)؛ وأما

(١) اعتبر نيشتة أفول الإيمان وصعود الإلحاد العلمي *scientific atheism*، إنجازاً أوروبياً أخذت بحظ وافر منه سائر الأعراق. وعاب على الألمان تأخيرهم للإلحاد، وصب جام غضبه في هذا التأخير (غير المبرر) على هيجل بشكل خاص. يُنظر: Nietzsche, F (1974) *The Gay Science*, Vintage Books, p. 306.

(٢) بقطع النظر عن إلحاد نيشتة ونقده المتطرف حتى رد شيئاً من الحق من حيث إرادته للحق (ربما)؛ بقطع النظر عن هذا كله، فإن نيشتة قد نجح إلى حد بعيد في تسديد ضربة قاصمة لغرور علماء الطبيعة وفلاسفة الميتافيزيقيا بإبرازه للدور الذي يلعبه عدد لا يحصى من الدوافع الخفية في تشكيل كثير من مواقفهم العلمية.

(٣) من الأسئلة النابعة من الوجود الأول أسئلة: النشأة، الغاية، المعنى، الحكمة. لهذا نجد الفيزيائي الملمحد ستيفن واينبرج كالمترجم من الحاجة النابعة من صلة النفس بمطلق الوجود، وهو لا يتردد في التعبير عن التأزم اللازم عن اصطناع وجود خاص وإلزام النفس بالمكوث خلف قضبانها. يقول واينبرج: «يجب علي أن أعترف أنه حتى ولو بلغ الفيزيائيون ما بلغوا، عندما نكون قد وصلنا إلى نظرية نهائية، لن يكون لدينا صورة متكاملة ومرضية للعالم؛ لأننا سوف نظل مع سؤال «لماذا؟»: لماذا هذه النظرية»

الثانية فتعبر عن علاقة الإنسان بوجود اصططنعه لنفسه، وهو وجود يتسم بالتكلف^(١)؛ لأن صاحبه - مدفوعاً بتأمين مطلب يقين - عمد إلى مطلق الوجود فاخترله في مبلغه من العلم بالوجود^(٢)، فاصطنع بذلك وجوداً خاصاً، اضطر بموجبه إلى تضيق نطاق المعرفة وحصر طرق العلم بما يلائم وجوده الخاص؛ ثم اضطر بالتبع إلى مكابدة رسوم خاصة في البحث والنظر، فوضع المنهج العلمي the scientific method^(٣)، ثم تكلف ضبط تلك الرسوم حتى ابتدع المنهج المنطقي الوضعي logical positivism، إمعاناً منه في تضيق الخناق على كل مقولة تُربك استقرار معارفه المنتمية للوجود الخاص، والذي هو بطبيعته مادي حسي ليس من ورائه

= وليست نظرية أخرى؟ إذا يظهر أن هناك معضلة متصلة لن يتمكن العلم من اجتثاثها.

(Weinberg, S. (1999) A Designer Universe? The New York Review of Books, Vol. 46, No. 16, Oct. 21, 1999).

(١) أي: فيها تجشم ومعالجة ومعاناة.

(٢) بالرغم من أن الأسئلة المتصلة بمطلق الوجود أيضاً تعنيه وإن لم يجد لها جواباً، فهناك فرق بين سؤال مشروع لأنه طبيعي natural عفوي spontaneous، وسؤال مشروع لأن فلان أو علان اختار أن يجعله مشروعاً. فسؤال: ما الغاية من وجودي؟ وهل للكون خالق؟ مشروع لأنه طبيعي؛ لأنه ناشئ عن العلاقة التلقائية بين الوعي ومطلق الوجود؛ وليس مشروعاً لأن علماء وفلاسفة العلم الطبيعي قرروا ذلك. ولذلك كنت ومازلت أقول أن الإيمان هو ردة فعل تلقائية تجاه الكون والحياة، أما الإلحاد فهو ردة فعل «غير تلقائية» تجاه التدين، فضلاً عن أن يكون ردة فعل «غير تلقائية» تجاه الكون والحياة، فضلاً عن أن يكون ردة فعل «تلقائية» تجاه الكون والحياة. فقط منذ قرنين ونيف تقريباً بدأت محاولات مُستَمِنة لجعله يبدو كذلك.

(٣) وهو منهج فاعل مشمر فيما جُعل له، لا شك في ذلك.

شيء physicalism^(١). ولكن علينا أن نعي أن إطلاق حكم إثباتي وجودي substantiveontological assertion بهذا الحجم هو محض تحكّم لا دليل عليه^(٢)، لا من جنس الأدلة التي يؤمن بها الملحد، وهذا من باب أولى بكل تأكيد^(٣)، ولا من غيرها لأنه لا يعترف بها أساساً. لعلني استطردتُ بعض الشيء في كلام يليق

(١) أصلهم عند المتقدمين الطبيعيون، قال ابن تيمية رحمه الله: «فأما الطبيعيون فلا يقرون بوجود موجود وراء الفلك وما يحويه». (الصفدية، ص ٢٤٥، بتقديم: عبد الله السعد)، ويقصدون بـ «الفلك وما يحويه» قريباً مما يقصده علماء اليوم بقولهم: الكون المشاهد observable وغير المشاهد unobservable. ومما يؤيد أن مقالة هؤلاء كالأصل المتقدم لما يعرف اليوم بـ physicalism أنهم يلتقون معهم في نفي الصانع، إذ أن هذا من لوازم إيمان النظرة العلمية الحديثة لحدود الوجود؛ قال ابن تيمية: «فإن هؤلاء حقيقة قولهم تعطيل الصانع وأنه ليس وراء الأفلاك شيء فلو عدت السموات والأرض لم يكن ثم شيء موجود» (الصفدية، ص ٢٤٦).

(٢) ينتمي هذا النوع من الأحكام لما يعرف بالأحكام التأليفية synthetic judgments.

(٣) لأن الأدلة التي سيستدل بها مؤلفة من عناصر النظام الذي يحكمها، فالملحد هنا أمام دائرة مفرغة vicious circle، ونحن نريد برهنة تضيي المشروعية على أجناس أدلته من جهة وطرق استدلاله من جهة أخرى، ويتأتى هذا فقط باستجداء اعتماد خارجي external validation، من خارج نطاق النظام الحالي. استوجبت أصل هذه الفكرة من برهان الرياضي الألماني كرت غودل Kurt Gödel والله أعلم.

ولذلك جاء جواب ألبرت أينشتاين وفق ما يمليه المنطق الصحيح؛ فإنه لما سئل: «برفيسورا سمعتُ أنه يفترض بك أن تكون ذا تدين عميق؟»، أجاب: «نعم في وسعك أن تسميه كذلك. لنحاول أن نخترق أسرار الطبيعة بوسائلنا المحدودة، ولسوف نلاحظ من وراء ذلك التسلسل من الأشياء المفهومة، أنه يظل شيء خفي، غامض، ولا يمكن تفسيره. إن ديني هو إجلال هذه القوة التي تتجاوز أي شيء يمكننا إدراكه. إلى هذا الحد، أنا في واقع الأمر متدين». (Jammer, M. (1999).

Einstein and Religion, Princeton University Press, p. 39-40).

وقبل هذا رأينا استشكال الفيزيائي ستيفن وينبرج.

بموضع آخر ولكنني رأيت الحاجة داعية للإمساك بطرف منه تنبيهاً على ما ورائه.

وهو أن العقل الأوروبي الغربي عقلٌ حادث^(١)، يجوز عليه ما يجوز على غيره من النقد والتفكيك والتحليل^(٢)، وهو بهذا الاعتبار عقل ممكن لا عقل واجب بحيث لا يسع الناس غيره؛ ومبدأ هذا كله أصل كبير هو أن العقل في علاقته بمطلق الوجود مغاير للعقل في علاقته بوجود خاص؛ وذلك لأمرين: أن التصور الصحيح للعقل - كما سيأتي بيانه - يفترض أن جميع العقول، من حيث الأصل، تقف على مسافات متساوية من مطلق الوجود^(٣)؛ بيان ذلك أن مطلق الوجود - استقلالاً عن أي عقل - منفتح بذاته على إمكانات لا حصر لها؛ والأمر الآخر والأهم هو أن التفاوت الحاصل للعقول في علاقتها بمطلق الوجود يحدث فور خوضها في مطلق الوجود نفيًا وإثباتًا؛ بيان ذلك أن العقول متكافئة في حالتها «الصفريّة»^(٤)، وهي حالتها قبل أن تروم الخوض في مطلق الوجود بأدنى قدرٍ من خوض؛ ثم يكون اختلال ذلك التكافؤ مع أول ابتعاد لها عن حالتها الصفريّة باتجاه خط الأعداد السالبة أو

(١) لا أقصد أنه مخلوق فهذا لا شك فيه، وإنما متشكل متغير من جراء عوامل معنوية وحسية كثيرة.

(٢) يقول موران في سياق تقييمه للعقلانية الغربية: «ولسوء الحظ، فالعقلانية الممارسة لنقد ذاتها هي مظهر يظل ثانوياً في التقليد الغربي» (ثقافة أوروبا وبربريتها، ص ٣٠).

(٣) بشقيه: عالم الغيب وعالم الشهادة، وسواء كانت تلك المسافات على مستوى التصورات أو مستوى الأحكام.

(٤) ﴿وَاللّٰهُ أَفْرَحُكُمْ مِنْ يُّطْرِقُكُمْ أَنْتَهُيْكُمْ لَا تَقْلُمُونَ شَيْئًا﴾.

خط الأعداد الموجبة^(١)؛ فيحصل للعقول بالنسبة لمعقولاتها، وبالنسبة لبعضها البعض، من التفاوت في ميزان الفهم والإدراك، والإحاطة والإصابة، والنفي والإثبات، والتصور والحكم، والثبات والتبدل، والافتراق والاتفاق، قلة وكثرة، عمقاً وضحالة، قريباً وبعداً، ما لا يحيط به إلا الله.

بهذا الخوض يشتق بنو آدم من مطلق الوجود عدداً لا يحصى من الوجودات الخاصة بالنسبة لكل أمة أو مجتمع أو جماعة أو فرد. ولنضرب مثلاً من سياق المجتمع العلمي ليتضح المقال. من المتقرر في علم اجتماع العلوم sociology of science وفلسفة العلوم philosophy of science أن العقل المتشكل تحت شروط نموذج معرفي ما paradigm يعسر عليه تصور ما يتصوره عقل تشكل تحت ظروف نموذج معرفي آخر. فالعقل المتشكل وفق نموذج الفيزياء الكلاسيكية يعسر عليه، إن لم يتعذر، تصور تصورات العقل المتشكل تحت ظروف نموذجي الفيزياء النسبية وفيزياء ميكانيكا الكم^(٢). وهكذا العقل المعتمد على فروض

(١) مجازاً للتقريب والتسهيل. وخط الأعداد السالبة يرمز لمقدار خوضها في مطلق الوجود بالنفي، أما خط الأعداد الموجبة فيرمز لمقدار خوضها في مطلق الوجود بالإثبات.

(٢) عالج هذا المسألة من زوايا مختلفة عدد من الفلاسفة والكتاب أمثال: توماس كن Thomas Kuhn، بول فييرابند Paul Feyerabend، ولاري لودان Larry Laudan، وريتشارد تارناس Richard Tranas، وكن والبر Ken Wilber، وألفرد كورزيبكي Alfred Korzybski. يقول ف. سي. نورثروب Northrop: «من المسلم به بعامة أن الفيزياء الحديثة أحدثت مراجعة لتصورات الإنسان عن الكون وعلاقته به». (مرجع سابق: ص ٢٤١).

الهندسة الإقليدية geometry فإنه يعسر عليه تصور فروض ولوازم الهندسة اللاإقليدية non-Euclidean geometry؛ وقس عليه تفاوت تصورات العقول بالاعتبار السابق إزاء مفاهيم آخر كمفهوم التتام complementarity ومفهوم التراكب الكمي quantum superposition، وهكذا.

بتعرضنا لهكذا مسائل في مبحث العقل نكون قد دلفنا إلى الشق الثاني من هذه الرسالة.

تصوّر للعقل وتداعياته

كثيراً ما يزعم الملاحدة أن الإلحاد خيارٌ يؤدي إليه ما يسمّى بـ «المنطق الخالص»، أو «الفكر المحض»، وفي النهاية مؤدّى أمثال هذه العبارات واحد: أنه لا مكان لـ «الوجدان» أو «المشاعر» أو «العواطف» أو «الميول اللاواعية» أو «السياق الثقافي» أو «التاريخ الاجتماعي» أو «التجارب الشخصية» للفرد في عملية صناعة قرار الإلحاد. بل هذه السمات الأخيرة، والتي يمكن تصنيفها على أنها سمات «لا عقلانية» irrational جريباً على عُرْفهم، هي من شأن الدين والتدين والمتدينين، وليست من شأن العلم الطبيعي، ولا مكان لها في أروقة المؤسسات العلمية، ولا صلة لها بالتكوين النفسي للعالم «المنصف» أو الفيلسوف «المتجرد»، بل إنها ليست من شأن الإنسان العادي متى استعمل فكره بـ «نزاهة». وأنا بدوري أقول: في أسوأ الأحوال هذا الادعاء جريمة فلسفية بحق الإنسان، وجناية علمية، وحبوة معرفية؛ وفي أحسن الأحوال رومانسية حالمة ومثالية فارغة لا

تمت للواقع بصلة؛ ثم أزيد: قرار الإلحاد؛ كأى قرار آخر، خاضع لمتغيرات كثيرة، فهو فرع عن تجارب المرء الشخصية ومواقفه النفسية، وتحكمه أحوال معرفية وظروف اجتماعية وشروط ثقافية في غاية التنوع والتعقيد.

ولما كان الكلام في هذه الرسالة متعلقاً بالإلحاد، ومعني على وجه الخصوص بدعوى التلازم بين «قرار الإلحاد» وما يُدعى بـ «المنطق الخالص» و«الفكر المحض»، بعيداً، إن لم يكن استقلالاً، عن تأثير العواطف، وإملاء الوجدان، وحاجات الذات، فإن أولى ما نبدأ به حديثنا فيما تبقى من هذا المبحث هو إبطال هذه الدعوى في ضوء التصور الصحيح للعقل. ولكن قبل أن أشرع في ذلك، أرى من الأهمية بمكان إعادة التذكير بنهجي في هذا الكتاب. لقد نهجت في الرسالة الأولى من هذا الكتاب النهج الكلي (holistic approach) في فهم الحالة الإلحادية. فلم اشتغل بآحاد إشكالات الإلحاد، ولم أعمد إلى نقد بنيته الداخلية، فضلاً عن الاهتمام برموزه الجديدة، فإن هذا بطبيعة الحال سوف يعرنا للخوض في أفراد الشُّبه والمسائل، والتي هي في نظري مستندة إلى دعامة سابقة، وفرضية كبرى، متى أُبطلت بطل ما استند إليها وقام عليها؛ أو، على الأقل، حرّكت متبني هذه الفرضية إلى إعادة النظر في خارطته الذهنية برمّتها. تلك الدعامة وتلك الفرضية هي: تصور (وبالتالي تصوير) الإلحاد على أنه (فرضٌ) أخلاقي (يحتمه) الطور الحضاري الذي نعيشه اليوم، الأمر الذي ينجم عنه «تطبيع» الإلحاد و«تطويع» العقول بناءً

على (١) ميتافيزيقيا مغلوطة عن حركة التاريخ و(٢) تقدير خاطئ لدور الإنسان في تلك الحركة. فرضيات كثيرة تبتنى على تلك الفرضية الأم: فرضياتنا عن الدين، السياسة، الأخلاق، الاقتصاد، الفلسفة، العلم^(١)، انتهاءً بفرضياتنا عن أنفسنا^(٢).

وكذلك الأمر بالنسبة لمبحث العقل؛ فإني سوف أنهج فيه ذات النهج، فلن ألتفت لمدى دلالة العقل على صوابية خيار الإلحاد من عدمها^(٣)، فإن في هذا اشتغال بمشاهدة «الأشجار» عن ملاحظة «الغابة» كما يقول المثل الإنجليزي، وسأتجاوز ذلك إلى أصل كبير: أصل العقل نفسه، كيف نفهمه ومادوره في القضية التي نحن بصددھا. ذلك أنا لو تفرّسنا في طبيعة الفرضيات الناجمة عن ذلك الأصل لوجدنا أنها كثيراً، بل غالباً، إن لم يكن دائماً، ما تتسم بالشمولية؛ وهذا أمر طبيعي. فإن العقل منجم تصوراتنا وأحكامنا وأي فرض بشأن طبيعة العقل

(١) يخادع نفسه من يزعم أن العلم الطبيعي خال من الميتافيزيقيا.

(٢) رأينا من خلال معالجة كن والبر لمراتب الوعي الإنساني كيف تتفاوت فرضيات الإنسان عن نفسه (هويته: من يكون، ووظيفته: ماذا عليه) بتفاوت فرضياته عن التاريخ والحياة. بل رأينا - كما نبهت في موضعه - كيف أن المرتبة الأولى من مراتب الوعي في نموذج والبر انطلوت على تمثيل مشوه للإنسان يستند هو بدوره على تصور مختل للتاريخ. ولكن هذا لا يلغي جمال النموذج وقدرته التفسيرية الجيدة.

(٣) أود التأكيد على أن موقفني تجاه الملحد والمؤمن واحد فيما يتعلق بإثبات أو نفي وجود الخالق استناداً إلى التصور المغلوط للعقل. فمثلاً أنا لا أقبل من المؤمن الربوبي، فضلاً عن الألوهي، بناء أجناس الأدلة على وجود الخالق على فرضية العقل «المتجوهر» أو «الديكارتية»، لما سبق، ولما سيأتي ذكره من أسباب وتداعيات.

سينعكس أثره ولا بد على طبيعة قراراتنا، وأجناس أدلتنا، وأولويتها في مراتب الحجية^(١).

يتعين علينا قبل الشروع في تنفيذ الدعوى السابقة أن نضع الحصان قبل العربة، فننص بكل وضوح على ما نعتقد أنها الفرضية الأهم وراء هكذا مجازفات، بل مغالطات؛ فأقول: إن تلك الدعوى وما في حكمها مؤسسة على تصور مغلوط للعقل، وهو تصور له أصول تاريخية وفلسفية، نشأ عنه فيما بعد تصورات منحرفة عن طبيعة العقل. فواجبنا الآن أن نبين كيف ولماذا؛ ثم نعرض لتداعيات التصور الصحيح للعقل على مسائل الإيمان والإلحاد والعلم والأخلاق.

إن التصور المغلوط للعقل مركّب من فرضيتين رئيسيتين؛ الأولى: تصور العقل على أنه يتمتع بكيونونة وجودية مستقلة *ontologically independent*. والثانية: تصوّر مضامين العقل على أنها مضامين موضوعية (لا ذاتية). فالفرضية الأولى تُصور العقل على أنه يشغل حيزاً أنطولوجياً بائناً عن الجسد، والثانية تُصور العقل على أنه يتمتع بمناعة ضد كل ماهو ذاتي: منطوقاً ومفهوماً، إيحاءً وإشارةً، ظاهراً وباطناً؛ فلا شيء في العقل إلا ماهو موضوعي، أما الذاتي وما يلزم عنه ويتفرع منه فهو مضمون فضاء آخر، غير فضاء العقل.

(١) من الأمثلة العملية على ذلك الأثر الكبير الذي خلفته فلسفة إيمانويل كانت بشأن العقل؛ فإنها أرغمت الكثير على تعديل تصوراتهم عن المشروع والمنوع والموثوق وغير الموثوق من أنواع الأدلة سواء في الدرس الفلسفي أو العلمي أو النفسي أو ماوراء الحسي (الميتافيزيقي).

أما العقل بالاعتبار الأول؛ أي: بصفته كينونة تشغل حيزاً أنطولوجياً (وجودياً) مابيناً لذات صاحبه^(١)، فأساسه تصور العقل على أنه «جوهر»؛ أي: ذات قائمة بنفسها لا بغيرها. وأما العقل باعتباره حصناً موضوعياً عديم الصلة بأي مضمون ذاتي، بحيث نفزع إليه متى أردنا الفرار من ذواتنا صوناً لأحكامنا!، فأساسه التأثير بالتصور الديكارتي للعقل^(٢)، وهو تصور وإن كان من لوازم تصور العقل بالاعتبار الأول^(٣)، إلا أنه من وجه آخر أخص منه في الدلالة والتداعيات، كما سيتبين لاحقاً إن شاء الله.

أما القول بأن العقل جوهر قائم بنفسه، فإنه قول جماهير الفلاسفة قديماً، وقليل اليوم من يلتفت إلى هذا الرأي أو يتبناه،

(١) مفارقة في غابة الغرابة أن تكون صاحب شيء لا ينتمي للمرتبة الوجودية التي تنتمي إليها.

(٢) لا يلزم من التأثير بالتصور الديكارتي العلم بديكارت وآثاره، فإننا نجد من بين عامة الناس من يتحدث عن العقل وكأنه شيء منبث الصلة بالجسد، وأصل هذا التصور هو التأثير بالطرح السائد في مؤسسات التعليم والإعلام والمجالس والندوات. وسيأتي النقل عن لأكوف وجونسون بما يوضح هذه القضية.

(٣) بل إنه في الجملة مكافئ له، فقد فصل ديكارت بين الجسد والعقل، ولكنني أنه على أن الفصل الذي أعنيه هو المحدث بين الذات والعقل، والذات (أو النفس بالتعبير الشرعي) غير الجسد. هذا هو المقصود في الجملة، بالرغم من أن هناك معضلة شائكة في ترجمة مراد ديكارت، لا سيما لمن أراد الترجمة عن الإنجليزية التي هي ترجمة عن الفرنسية. فالعقل في الإنجليزية له إطلاقان مشهوران: *reason* و *mind*، والمشهور فيما يعبر به عن مراد ديكارت أنه *mind*، ولكن المشكلة الأخرى هي أن البعض يترجمها في العربية إلى «الوعي»، وهذا يفاقم الإشكال لأن بعض شراح ونقاد أعمال ديكارت أحياناً يوظفون لفظي «الوعي» *consciousness* و«العقل» *mind* في سياق واحد فيحصل الالتباس.

سواء من الفلاسفة أو من علماء العلوم الإنسانية والطبيعية^(١). ولقد حكم في هذه المسألة ابن تيمية رحمته الله فأوجز وأبلغ لما قال: «والمقصود هنا أن اسم العقل في اصطلاح جميع المسلمين بل وجميع أهل الملل وعامة بني آدم يراد به ما هو قائم بغيره سواء كان علماً أو قوة أو عملاً بعلم أو نحو ذلك، لا يراد به ما هو جوهر قائم بنفسه إلا في اصطلاح هؤلاء الفلاسفة»^(٢). وقال في موضع آخر: «العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً يراد به القوة التي بها يعقل، وعلوم وأعمال تحصل بذلك؛ لا يراد بها قط في لغة: جوهر قائم بنفسه، فلا يمكن أن يراد هذا المعنى بلفظ العقل. مع أننا قد بينا في مواضع آخر فساد ما ذكروه من جهة العقل الصريح»^(٣). ولازم هذا كله أن العقل عرض قائم بالإنسان، خلافاً لما ادّعاه الفلاسفة، وخلافاً لما زعمه ديكرت كما سيأتي، وفي هذا يقول ابن تيمية رحمته الله: «لفظ (العقل) في الحديث سواء كان صحيحاً أو ضعيفاً»^(٤)، هو العقل في لغة

(١) يقول طه عبد الرحمن: «لقد نقل العرب عن اليونان تعريفهم للعقل بكونه جوهرًا، ولو أن كلمة «الجوهر» مقتبسة من الفارسية، فقد أصبح استعمالها في العربية راسخًا، وجوهر الشيء، في استعمال الجمهور، يفيد اللب الذي به يتقوم الشيء أو الحقيقة التي يكون عليها؛ أما تعريف العقل عند الفلاسفة بكونه جوهرًا، فيقصّدون به معنى أخص، وهو أن العقل عبارة عن ذات موجودة في نفسها، لا في غيرها، وقائمة بنفسها، لا بغيرها؛ أي: لا تحتاج في القيام بالفعل إلى ذات أخرى تقارنها». انظر: (سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ص ٥٩).

(٢) الصنفية، ص ٥١١.

(٣) مجموع الفتاوى: ٢٤٤/١.

(٤) يقصد حديث: «أول ما خلق الله العقل» وفي لفظ «لما خلق الله العقل قال له»، =

الأنبياء والمرسلين، هو عقل الإنسان، وهو عرض قائم به، وهذه صفة قائمة بالإنسان، ليس هو جوهرًا قائمًا بنفسه^(١). ويصف الدكتور طه عبد الرحمن تصور العقل على أنه جوهر أو ذات بأنه تصور «تشبيهي» و«تجزئي»، ويقصد بالأول أنه تصور يجمد العقل، ويعطل فاعليته المكتسبة من اتصاله بحقائق النفس الأخرى، ويقصد بالثاني أنه يجعل العقل «منفصلاً عن أوصاف أخرى للعقل لا تقل تحديداً لماهية الإنسان كالعقل والتجربة»^(٢). وقد فطن لهذه الاعتبارات بعض أئمة السلف رحمهم الله. على سبيل المثال، جعل الشيخ عبد الحلیم بن عبد السلام - والد ابن تيمية رحمهما الله - التجربة، وملاحظة المنافع العواقب، من جملة ما يدخل في مسمى العقل. قال رحمته الله:

«الصحيح أن العقل لا يمكن إحاطته برسم واحد، لكن المختار أن العقل يقع بالاستعمال على أربعة معان إما بالاشتراك أو على أقل الاشتراك، ثم بعضها يطلق على ما تتم به الأربعة بالتواطؤ أو على بعضها مجازاً. الأول: ضروري وهو الذي عني به الجمهور من أصحابنا وغيرهم أنه بعض العلوم الضرورية لكنهم لم يجمعوا العقل بل ذكروا بعضه. الثاني: أنه غريزة تقذف في القلب وهو معنى رسم المحاسبي والإمام أحمد فيما حكاه عنه الحربي وهذا هو الذي يستعد به الإنسان لقبول العلوم النظرية

= وهو حديث موضوع؛ وعامة الأحاديث الواردة في فضل العقل لا يثبت منها شيء.

(١) الجواب الصحيح: ٢٧/٣؛ بتحقيق: د. علي الألمعي وجماعة.

(٢) العمل الديني وتجديد العقل، ص ١٨.

وتدبر الأمور الخفية، وهذا المعنى هو محل الفكر وأصله، وهو في القلب كالنور وضوؤه مشرق إلى الدماغ، ويكون ضعيفاً في مبتدأ العمر، فلا يزال يربى حتى تتم الأربعون... الثالث: ما به ينظر صاحبه في العواقب وبه تقع الشهوات الداعية إلى اللذات العاجلة المتعقبة للندامة وهذا هو النهاية في العقل وهو المراد بقوله إذا تقرب الناس بأبواب البر فتقرب أنت بعقلك. الرابع: شيء يستفاد من التجارب يسمى عقلاً^(١).

وما ذكرناه ههنا ليس رأياً لجماعة من أعلام من المسلمين فقط، وإنما هو واقع فطن له وأكد عليه عدد من كبار الفلاسفة والعلماء المحدثين في الغرب. يقول لاكوف Lakoff وجونسون Johnson:

«أكثر الناس في معظم الأوقات لا يفكرون وفق نموذج «الفاعل - العاقل»^(٢)، ولا حتى وفق المفهوم الفلسفي للتعقل بصفته عملية حرفية، رسمية، واعية، منفكة عن الجسد، وعديمة الصلة بالعواطف. إن التفكير الحقيقي متجسد (قائم بالجسد)^(٣)، وغالبًا تخيلي ومجازي^(٤)، غير واع، ومرتبطة بالعواطف. إنه في

(١) المسودة (٩٨١/٢).

rational-actor.

(٢)

(٣) كما قرر ابن تيمية: «وهو عرض قائم به»؛ أي: بالإنسان.

(٤) لا ينبغي أن نفوت هنا الإشارة إلى عناية القرآن بالقصص وضرب الأمثال، فلإنها من أليق الأشياء، بل الصقها، بعمل العقل على نحو تخيلي مجازي. وأرى في هذا دلائل آخر لا تقل أهمية عن العلاقة بين القرآن وطبيعة الإنسان ليس هذا موضع التوسع في ذكرها.

العادة عن منفعة الإنسان، وعن الغايات التي تقتضيها منفعته... إن الفكرة القائلة بأن التعقل البشري هو عملية ميكانيكية، منبئة، ومنفصلة عن مسائل الأخلاق فكرة خرافية، وضارة بنا عندما نقرر أن نحيا حياتنا وفقها»^(١).

فالعقل إذاً ليس فقط عملية إنشاء وإصدار تصورات وأحكام منطقية على النمط الأرسطي، وإنما هو نشاط يلاحظ المنافع والمضار، ويقدر المصالح، ويعتبر الأخلاق والحسن والقبح، وكل هذا من لوازم كونه قائماً بالإنسان. ليس هذا فحسب، بل إن صلة العقل بالجسد ككل صلة وطيدة، فإن العقل - في حدود طاقته - يلتمس حاجات الإنسان كلها: بيولوجية وفسولوجية ونفسية، ويتصل بها ويتفاعل معها بلا انقطاع. فصلة العقل بسائر الجسد غير متصورة مع تصور العقل على أنه جوهر بائن مستقل بذاته، وإنما تُتصور مع تصور العقل على أنه امتداد للنفس وجزء منها وفرع عنها. وهو ما أكد عليه بروفيسور علم الأعصاب أنتونيو داماسيو Antonio Damasio في عدد من بحوثه وكتبه. في الجزء الأخير من كتابه الفذ «غلطة ديكارت»، يقول داماسيو:

«بالرغم من الأمثلة الكثيرة على دورات التفاعل المعقدة (بين الجسد والدماغ والبيئة) المعلومة الآن، فإن الدماغ والجسد في العادة يُفهمان على أنهما منفصلان، في البنية والوظيفة. الفكرة القائلة بأن كل الكائن، بدلاً من جسده لوحده أو دماغه

(١) Lakoff, G. & Johnson, M. (1999) *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, Basic Books, p. 400-401.

لوحده، يتفاعل مع البيئة هي فكرة مهمة، إن اعتبرت من الأساس»، إلى أن قال: «الفكرة القائلة بأن العقل يشق من جميع الكائن؛ كشيء مؤلف من ذلك، قد تبدو للوهلة الأولى فكرة مخالفة للمعهود من حدسنا. مؤخراً، ابتعد مفهوم العقل عن اللامكان الأنثري الذي كان يشغله في القرن السابع عشر واقترب من مقرة الحالي في الدماغ وحول الدماغ»، ثم قال: «أنا أقول أن الجسد يسهم بأكثر من كونه شيئاً داعماً للحياة وبأكثر من إضفاء تأثيرات تعديلية على الدماغ؛ إنه يسهم بـ «محتوى» هو جزء لا يتجزأ من عمل العقل الطبيعي»^(١). إذاً نحن أمام ما يمكن أن نطلق عليه ثورة في فهم طبيعة العقل، فالعقل الآن متصل بالجسد، لا بالدماغ فحسب، والجسد متصل بالعقل على نحو يعسر أن يخطر ببال أحد في الماضي، عدا بال رجل عظيم كان يرفع الغنم على قراريط لأهل مكة. إنه ليمتلكني شعور بالاغتراب - وأنا أقرأ كلام لاكوف وجونسون وداماسيو وغيرهم - من دقة التعبير النبوي في الحديث الثابت المشهور: «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب»^(٢).

وبإيرادنا لهذا الحديث، هذا أوان التعرّيج على مسألة كثر فيها الخلاف، فإن الكلام فيها من تمام هذا المبحث؛ والمسألة

(١) Damasio, A. (1994) *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Vintage, p. 224-226.

(٢) أخرجه مسلم من حديث النعمان بن بشير.

هي: محل العقل، أهو في القلب أم في الدماغ؟ لا أزعم أنني سأتي بقول فصل، ولكنه تأملُ بدا لي في ضوء الأدلة الشرعية والعلمية^(١). أنقل في هذا الصدد ما حكاه الإمام النووي بطوله لحاجتنا إليه. يقول ﷺ: «واحتج بهذا الحديث على أن العقل في القلب لا في الرأس وفيه خلاف مشهور. ومذهب أصحابنا وجماهير المتكلمين أنه في القلب، وقال أبو حنيفة: هو في الدماغ، وقد يقال في الرأس، وحكوا الأول أيضاً عن الفلاسفة، والثاني عن الأطباء. قال المازري: واحتج القائلون بأنه في القلب بقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ وبهذا الحديث، فإنه ﷺ جعل صلاح الجسد وفساده تابعاً للقلب، مع أن الدماغ من جملة الجسد، فيكون صلاحه وفساده تابعاً للقلب، فعلم أنه ليس محلاً للعقل. واحتج القائلون بأنه في الدماغ بأنه إذا فسد الدماغ فسد العقل، ويكون من فساد الدماغ الصرع في زعمهم، ولا حجة لهم في ذلك؛ لأن الله ﷻ أجرى العادة بفساد العقل عند فساد الدماغ مع أن العقل ليس فيه، ولا امتناع من ذلك. قال المازري: لا سيما على أصولهم في الاشتراك الذي يذكرونه بين الدماغ والقلب، وهم يجعلون بين الرأس والمعدة والدماغ اشتراكاً. والله أعلم»^(٢).

(١) هذا لا ينفي أن الأدلة الشرعية علمية، ولكن لما كان لفظ «علمي» أو «علمية» في العصور المتأخرة اصطلاح خاص أثبتناه.

(٢) شرح مسلم للنووي (٢٩/١١).

هذه أقوال متباينة، وبقي ما لم ننقله، ولكن في المنقول ههنا ما يفني بالغرض، فأعلق وأقول: الدماغ هو العضو الموكل بتلقي المدخلات فيؤلف بينها ويصنع التصورات، أما إدراك معاني تلك التصورات المركبة فوظيفة القلب لأن القرآن صريح في أن عملية الفهم والفقه (أي: العقل، من عقل يعقل عقلاً) محلها القلوب التي في الصدور. وليس في هذا عند التحقيق أدنى مخالفة للمعقول أو المنقول، فإن الشأن الأخطر والأمر الأهم ليس في بناء التصورات وإنما في إدراك معانيها، فالتصورات تظل رسوماً بلا معاني؛ كالطلاسم، حتى يُترجم عنها. فمن قال: «الدماغ من جملة الجسد، فيكون صلاحه وفساده تابعا للقلب، فعلم أنه (أي: الدماغ) ليس محلاً للعقل»، كلامه صحيح من جهة أن الدماغ لا قيمة له إذا أنشأ تصورات تفتقر دوماً إلى ما يترجم عن معانيها، فالدماغ فاسد بهذا الاعتبار، وهو فساد معنوي وظيفي وكفى به، فقد صار في حكم العضو المعطل.

ومن قال أن العقل في الدماغ، واحتج لذلك: «بأنه إذا فسد الدماغ فسد العقل، ويكون من فساد الدماغ الصرع»، فكلامه صحيح أيضاً من جهة أن العقل عديم الفائدة ما بقي معزولاً عن التصورات التي ينشئها الدماغ، فإن الدماغ إذا أصابه العطب لم يصنع التصورات التي هي موضوع الفهم ومادة الفقه، فلا تصل للعقل مواد المعاني أو أنها تصله مشوهة مضطربة، فلا يعقلها لأنها خالفت الوضع الذي يتيح نفسه بشكل مفهوم للعقل، فهي له كالهيجروليفية بالنسبة لطفل في السابعة أو الثامنة، فعندئذ يأسن

العقل كما يأسن الماء الراكد، فيفسد كما فسد الدماغ بالاعتبار الأول، إذ كلاهما في حكم العضو معطل. وعليه فتعقّب النووي أن: «الله ﷻ أجرى العادة بفساد العقل عند فساد الدماغ مع أن العقل ليس فيه، ولا امتناع من ذلك»، تعقّب صحيح ظاهره^(١)، ويوافق ما ذكرناه؛ فإن العقل، من حيث هو عملية انتزاع للمعاني، ليس في الدماغ؛ ولكن الدماغ لا قيمة له بلا عقل، تماماً كما تفقد الوسيلة أهميتها بانتفاء غايتها. ولذلك أسعد الأقوال خطأ بالصواب فيما بين أيدينا من كلام السلف هو قول من قال أن العقل في القلب وله اتصال بالدماغ^(٢). وآية صحة ما قرناه أن الدماغ هو واسطة بين المعلوم ومعناه، فإذا انتفى الدماغ أو اختل انتفت الواسطة، فلم يصل للقلب مادة يعقلها؛ ومن المتقرر أن حقيقة المعلوم كائنة في الخارج، أما تصوره ففي الرأس، بواسطة الدماغ؛ وأما درك معنى ذلك المتصور ففي القلب، بواسطة العقل. والله تعالى أعلم.

وأما العقل بالتصور الديكارتي فلا يقل بطلاناً عن تصور العقل في القول الأول^(٣)، فهو من وجه يجري مقابلة فاصلة بين

-
- (١) عدا قوله: «أجرى العادة بفساد العقل عند فساد الدماغ»، فإن كان يريد به سلب الأسباب فاعليتها، وإثبات التأثير من خارجها بالعندية وعادة الاقتران، فهذا مالا نوافقه عليه، ولا يخفى أن هذا مجمل تقرير الأشاعرة، وخلفية الإمام العقدي معروفة.
- (٢) قال المرداوي رحمه الله: «ومحله القلب عند أصحابنا، والشافعية، والأطباء، وله اتصال بالدماغ، قاله التيمي، وغيره». انظر: التحبير شرح التحرير (١/٢٦٢).
- (٣) ينظر للأهمية: حوارات من أجل المستقبل، د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص ٩٣.

العقل والبدن (أو الجسد)، إذ أن ديكارت أراد - ضمن مآرب آخر - أن يهب العقل مكانة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها؛ فإنه لما جرّب الشك، عرف أنه لم يكن ليشك إلا بفضل العقل، ثم استنتج أنه لم يكن ليوجد إلا بفضل الشك، فعاد الفضل كله بالنسبة لديكارت للعقل؛ هكذا رأى. ثم إنه من وجه آخر خلص إلى تصور آخر لا يقل بطلاناً عما سبق. فقد بدا له أن قدرتنا على التفكير تشكل جوهرنا، وبالتالي فإن جوهر بني الإنسان؛ أي: ما يجعلنا إنسانيين بالدرجة الأولى، لا صلة له بأجسادنا، وإلا بخسنا قدر أهم وأعلى ما نملك. وهكذا يضعنا ديكارت أمام طفرة تقفز على الواقع، فنتيجة ما قرره أن الجسد بمثابة فضلة زائدة، ليس لها أدنى دور في تشييد معالم ذواتنا^(١). فليته - مثلاً - قال أن الروح أو النفس أو سمه ما شئت مما عناه ديكارت، أقول: ليتته قال أن الروح أشرف من البدن، فأثبت للبدن شأنًا ووقف عند هذا، لا أن يتوسل بما ارتآه بشأن العقل إلى خطأين فادحين: إزاحة حقائق النفس الأخرى بجعل خصيصة التفكير جوهرًا يختصر مطلق وجودنا، والخطأ الآخر وهو لازم للأول: معاملة البدن معاملة الشيء الذي لا قيمة له في تشكيل

(١) حتى في اليوم الآخر، الذي هو ملك خالص لله ﴿مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ﴾ ويظهر فيه تمام سلطانه، يُعْثُ الخلاق بأجساد ولا يبعثون أرواحاً مجردة، ولو أن الأجساد لا معنى لها لكان خلقها من العث الذي ينزه الله عنه. يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَحْشُرُوكَ مُؤَذِّى كَمَا خَلَقْتَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، وقال في آية أبلغ ﴿إِنَّ قُدْرَتِي عَلَى أَنْ أَسْؤَى بَنَاتِي﴾. فلا غنى لإنسان عن جسد، فإنه في قدر الله من مقتضى إنسانيته، ولذلك الصحيح أنسمى الإنسان يطلق على مجموع الروح والجسد.

تضاريس إنسانيتنا . ولقد أجاد أبو العباس رحمته الله الترجيح لما قال :
«قد ذكرت في غير هذا الموضع أن الناس اختلفوا في مسمى
الإنسان : هل هو الجسد؟ وهو الجملة المشاهدة كما يقوله أكثر
أهل الكلام من أصحابنا وغيرهم ، أو هو اسم لما وراء هذه
الجملة وهو الروح كما قاله كثير من أهل الفلسفة وطائفة من أهل
الكلام؟ أو هو اسم للمجموع؟ على ثلاثة أقوال . والثالث هو
الصواب الذي دل عليه الكتاب والسنة وجمهور الناس»^(١) . وقال
أيضاً : «فإن الإنسان عبارة عن البدن والروح معاً ، بل هو بالروح
أخص منه بالبدن»^(٢) .

لربما شعر بعض القراء أن معالجتنا السابقة تنطوي على
مبالغة في إثبات الأثر السلبي للتصورين السابقين ، بل ربما شعر
البعض أن الحديث عن تداعيات هذه القضية من ملح العلم
وغرائبه التي لا يضر الناس الجهل بها ، ولهؤلاء الكرام أقول :
هذا ظن يضر من لا يُخبر له بأثر الموروث الفلسفي في الوعي
الجمعي الغربي . ولعل بعض النقولات فيما نحن بصدده توقفنا
على حقيقة الأمر . يقول جورج لاكوف ومارك جونسون في تقييم
الأثر الذي خلفته فلسفة ديكارت بشأن العقل :

«لقد تركت نظرة ديكارت للعلم أثراً حاسماً في كثير من
تصوراتنا المعاصرة حول درس المعرفة ، وفلسفة العقل ، وفلسفة

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى : (٩٧/١) .

(٢) مجموع الفتاوى : (٢٢٢/٤) . جعل الشيخ الروح ألصق بإنسانيتنا ، فلم يثبت إنسانية
الروح بسلب إنسانية البدن .

اللغة... ومسألة أخرى ذات دلالة كارثية هي الدور الذي أسهمت به مجازات ديكارت البصرية^(١) - والتي جعلت في خدمة بحثه عن اليقين - في التأسيس لمفهوم انفصالي للعقل، ولما وصل المؤلفان إلى إثبات ديكارت للجوهر، وفصله للعقل، وعزله للبدن، علّقوا: «لقد خلّفت هذه العناصر الثلاثة في الفلسفة الديكارتية وسمّاً عميق الأثر في كثير من ملامح التفكير الفلسفي المعاصر. إن أثرها لم يمس الظاهرية (الفيثومينالوجيا) فحسب، وإنما تعداه إلى قدر لا بأس به منه الفلسفة الأنجلوسكسونية حول العقل. بل إن أثرها لم يقتصر على الفلسفة فقط. لقد اتخذ سبيله أيضاً في المجالات الأكاديمية، في نظامنا التعليمي، وكذلك ثقافتنا الشعبية، كما في المجاز الشائع عن عمل العقل كحاسوب. لقد أدت هذه المعتقدات في المخيلة الشعبية إلى عزل العقل عن العاطفة، الأمر الذي نجم عنه التقليل من قدر البعد الجمالي والعاطفي للحياة في ثقافتنا»^(٢).

والآن، ما التداعيات والآثار الناجمة عن المعالجة السالفة لطبيعة العقل؟ لا أتردد في الجواب بأنها تداعيات حاسمة وكثيرة؛ ليس على المستوى المعرفي فحسب، وكفى به، وإنما على

(١) من قرأ «التأملات» لديكارت فإنه سيجد عبارات من مثل «تخيل أن» و«فلتتخيل أن»، متبوعة بمجازات (تشبيهات، استعارات، مبالغات... إلخ) بصرية لتقريب الأفكار للقارئ. لاحظ كل من لاكوف وجونسون أن طريقة انتقائنا لمجازاتنا تعكس قدراً كبيراً من تصوراتنا، وتؤثر تأثيراً يبنياً في أحكامنا وفهمنا لأنفسنا والعالم من حولنا.

(٢) مصدر سابق: ص ٤٠٠ - ٤٠١.

مستوى فهمنا لوجودنا من جميع جوانبه. إن تداعياته تطال مناهج حجاجنا، وكيفية تفكيرنا، وأسلوب عيشنا، وأنماط فلسفتنا، وطرائق تصورنا لوظيفة الدين، ونوع العلاقة التي ننشئها مع الأشخاص والأشياء والمفاهيم، والأهم مما سبق: موقفنا من فكرة الإيمان بالخالق.

ولنبداً بتداعيات التصور الصحيح على فهمنا لعملية التفكير لأهميتها بالنسبة لما بعدها، فأقول: أولها وأهمها أن التفكير والعاطفة ليسا ضدّين متقابلين، وإنما شيئان متآزران متكاملان، فلا تفكير بلا أساس عاطفي. العاطفة تفرض منحني معيناً على التفكير؛ هي لا تلغي التفكير، ولكنها تؤثر فيه تأثيراً أصلياً فعلياً genuine على أكثر من مستوى. وقد بدأ داماسيو كتابه «غلطة ديكارت» بهذه الفرضية، وساق أدلته ومشاهداته ونتائج أبحاثه، ثم ختم الكتاب بفصل أوجز رأيه النهائي في هذه المسألة؛ وفيه قال:

«في بداية هذا الكتاب اقترحت أن العواطف مؤثر قوي في الفكر، وأن أنظمة الدماغ التي يتطلبها الأول (العواطف) مودعة في تلك التي يحتاجها الثاني (الفكر)، وأن أنظمة محددة كهذه هي بدورها ممتزجة امتزاجاً مع تلك التي تنظّم الجسد. إن الحقائق التي قدمتها تؤيد في الجملة هذه الفرضيات»^(١).

فإذا كان العقل ليس جوهرًا منبثًا قائمًا بنفسه وإنما قائم بجسد، ولا معنى له إلا بجسد؛ وإذا كان الجسد ليس مجرد

(١) مصدر سابق، ص ٢٤٥.

منصّة للعقل وإنما محل للعقل يتفاعل به ومعه؛ وإذا كان العقل عملية حية ومتكاملة وليس برمجية software تعمل كما نريد متى نريد؛ وإذا كان العقل ليس مجرد ملاذ للأفكار وإنما ينبوع «عواطفنا الفكرية» وأفكارنا العاطفية؛ وإذا كان العقل ليس مجرد آلة منطقية أرسطية وإنما نظام يتبع منفعة الكائن الحي ومصالحه وينأى به عما يضره ليمنحه بذلك أعلى قدر ممكن من الاتزان؛ إذا كان العقل بهذه المثابة، فهناك طرفاً من أبرز تداعيات هذا التصور، ولنبدأ بتداعياته على فكرة وجود الخالق، فأقول:

لو فرضنا أن الخالق جل شأنه فرضية (hypothesis)، فإننا سنجد أنها أفضل وأمثل فرضية ممكنة بالنسبة «للعقل» بجميع ممارساته ومكوناته: تفكير واعتبار، وجدان وعواطف، منطق وأفكار. لذا كان خطاب الخالق - أي: وحيه - صديقاً للخبرة البشرية، ومألوفاً لها، أو كما يمكن أن يقال في الإنجليزية experience-friendly. سيقول الملحد: لا ننكر أن فرضية الخالق فرضية مريحة جداً لكثير من الأمم في القديم والحديث ولكن محل نزاعنا معكم هو في هذه النقطة، فما الذي يمنع أن يكون العقل هو من اخترع فرضية الخالق؛ والجواب: نحن لم نجعل الله^(١) فرضية إلا من أجل سؤالكم هذا! فرضنا أن فرضكم هذا صحيح، فوجدنا أنه ما زال بإمكاننا أن نقول - بقطع النظر عن الوحي - أن فرضية الخالق تبقى أفضل فرضية اخترعها العقل

(١) بهذا يتبين أن الخالق في هذا السياق هو الخالق كما جاء ذكره في الإسلام.

للإجابة عن الأسئلة النابعة من حاجات العقل، الذي هو: فكر وبصر وعاطفة ووجدان وحدس وغريزة ونظام متصل بكل ذرة في الإنسان، كما قررناه آنفاً.

هذا التصرف في الجملة متسق مع التفكير العلمي، إذ ما زال العلماء يهرعون إلى افتراض أفضل الفرضيات الممكنة بالنسبة لنا، وليس بالنسبة لشيء آخر، وإن افتقرت الآن لما يثبتها. للملحد أن يقول: نعم، ولكن الفرق بيننا وبينكم أننا نعتمد في افتراضنا على معطيات وقرائن حسية حاضرة على الأقل، أما أنتم فبناءً على ماذا يكون افتراض وجود الخالق معقولاً ومقبولاً؟ الجواب: سوف نسلّم لكم جدلاً مشروعية هذا السؤال وإن كان ينطوي على مفارقة، وننتقل بكم إلى ما يجعل فرضية وجود الخالق أمراً معقولاً ومقبولاً ألا وهو: حاجتنا للجواب عن سؤال: لماذا؟ لماذا هذا الكون وليس غيره؟ لماذا أنا الواعي المُدرك العاقل بدلاً من غير ذلك؟ لماذا أنا المتسائل المتطلع المتشوف لما وراء الزمان والمكان وليس غير ذلك؟ لماذا أنا الأخلاقي بدلاً من اللاأخلاقي، والإنساني بدلاً من اللاإنساني؟ فكل هذه الأسئلة لا ننكر أن الملحد قادرٌ على إخراجها بالافتراض الذي يريد، ولكن تبقى فرضية الخالق الأفضل على كافة المستويات النفسية والوجودية معاً^(١). فإن قال الملحد:

(١) لذلك لما سير إدmond هوسرل، المؤسس الرسمي للظاهراتية phenomenology، جوهر الخبرة الدينية وجد أنها قائمة على علاقة عضوية بين الغائية teleology والإيمان faith، =

سوف أسلم لك أن فرضية الخالق صحيحة بهذا الاعتبار، ولكنها من وجه آخر تحجز الإنسان عن البحث وتغلق عليه طريق المعرفة.

الجواب: هذا اعتراضٌ عملي (براجماتي) محض، وهو اعتراض ينتمي إلى جنس من الاعتراضات أنتم من أشد الناس عداوة له ومخاصمة للقائلين به. أليس احتجاجنا بكون فرضية الخالق أو الإله (God hypothesis) أفضل وأمثل فرضٍ لقطع دابر الحيرة احتجاجٌ براجماتي بامتياز، فلماذا تنقمون منا مالا تنقمون من أنفسكم؟ إنكم لا تعون جيداً من أين نأتي في حجتنا. نحن نقول لكم أن التصور الصحيح للعقل لا يجعل فرضية الإله فكرة مشروعة فحسب، فهذا شأن الفكر لو كان العقل مجرد فكر، ولكنه يجعلها حاجة ملحة لأن العقل ليس مجرد فكر؛ وإذا أردنا أن نعبر بشكل أدق عما يجري لقلنا: العقل هنا لا يبتدع فرضية وإنما يعبر في واقع الأمر عن حاجة؛ فحتى العقل بالتصور الديكارتي المغلوط للعقل - حيث العقل يكاد يكون مبتوت الصلة بحاجاتنا البيونفسية biopsychological العميقة - يجعل وجود الخالق ضرورة^(١)، فكيف مع التصور الصحيح له! ألا ترى إلى ما

= وأن الذين ينشأ من حاجة إلى فهم الوجود ككل، وهي حاجة تنطوي على مطلب يقع خارج نطاق مهمة العلم الطبيعي.

(DupréS, L. (1968) Husserl's Thought on God and Faith. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 29, No. 2, p. 201-215).

(١) بالنسبة لديكارت، «الله كامل مطلق الكمال، منزّه عن كل نقص أو خداع، وهو الذي وضع العقل فينا فهو الضامن لصحة التفكير متى كان موضوع التفكير =

ذكره جيمس لويبا James Leuba، المتخصص في دراسة الأصول النفسية والأنثروبولوجية للآديان، حين قال:

«تتاب الدهشة كثيراً من الناس وهم يشاهدون استيلاء سؤال الخلق على خواطر الأطفال^(١). يشاهد الطفل حجراً قد تشكل على نحو غريب، ثم يسأل: من صنعه؟ فيأتي الجواب: لقد تشكل بفعل انسياب تيار الماء. ولكنه، وعلى نحو مفاجئ، لا يلبث أن يقذف بسلسلة من الأسئلة المتعاقبة، معبرة عن ذهوله بقدر تعبيرها عن تساؤله: من صنع النهر؟ من صنع الجبل؟ من صنع الأرض؟. من دون شك، ضرورة الصانع maker مغروزة في الإنسان البدائي^(٢) منذ وقت مبكر^(٣).

= واضحاً متميزاً». (انظر: قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، ص ١٧٩، د. حلمي عبد المنعم؛ نقلاً عن: أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل).

(١) تمثل بالأطفال لأن وعيهم لم يتشكل على أنقاض التصور الفاسد للعقل من جهة، ولأن عقولهم تعمل وفق ما نحسبه التصور الصحيح للعقل من جهة أخرى. ولذلك نجد أن الإلحاد «قرار» يتخذه صاحبه في وقت متأخر من حياته، وهو في الغالب يعبر عن رغبة في التحرر: تحرر مما يعدّه قيوداً أو تحرر من الشكوك والحيرة. وقد ذكرت في إحدى لقاءاتي أن التآزم حدث يؤدي إلى مآلين: إما إلى الإلحاد تخلصاً من الدين أو إلى الإيمان هروباً من الإلحاد. اللاأدرية من وجهة نظري تحبس صاحبها في قلب حالة التآزم، ولذلك أستبعد وجود «لاأدري» بالمعنى التام لهذه الكلمة.

(٢) أراد لويبا التنبيه بهذا الوصف على أن العقل في أقصى درجاته الفطرية، وهي المرتبة الأولى من مراتب الوعي في نموذج كن والبر كما أسلفنا، لا يتفك عن سؤال الصانع.

(٣) Leuba, James H. (1909) The Psychological Origin and the Nature of Religion. Bryn Mawr College, USA, p. 41.

وإنكم لتشغبون على الناس بعبارة فولتير: «لو لم يوجد الإله لكان من الضروري اختراعه»، فيصيب كثيراً منهم الذعر، ولا ينبغي لكم ولا لهم ذلك؛ لسببين: أن فولتير لم يكن ملحداً، ولم يرد بها إلحاداً، ولكنكم تسوقونها لغرض معروف^(١). والسبب الثاني: أنها من أبلغ ما قيل في التعبير عن داعي الفطرة، فالاختراع دليل الحاجة - أليس يُقال: الحاجة أم الاختراع! - وآية من داخلنا قبل خارجنا على عناية الخالق؛ إذ لولا تلك الحاجة لكان طريق الوصول إليه والتعرف عليه بالمنطق وحده، أو الفكر وحده، بل بالعقل وفق التصور المغلوط للعقل، في غاية العسر والوعورة. وهذا العالم التطوري جستن باريت Justin Barrett، المتخصص في دراسة الأديان من منظور علم النفس المعرفي، يقول: «فيما يتعلق بقدرة الله المبدعة، يبدو أن أطفال سن ما قبل المدرسة قادرون على إدراك أن الله خالق الأشياء الطبيعية لا الأشياء المصنوعة، وأن الإنسان يخلق^(٢) الأشياء المصنوعة لا الأشياء الطبيعية»^(٣). فما مغزى هذا الاستعداد للتمييز بين ماهو «مخترع» وما هو «مخلوق»، إن كان الخالق ليس أكثر من «فرضية مخترعة» بالفعل؟ أليس في ذلك الوعي المبكر أبلغ مصادقة على فطرية التفريق الرباني: (هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه)؟

(١) أصل عبارة فولتير من بيت في قصيدة له انتقد فيها ممارسات المؤسسة الدينية.

(٢) أثبت القرآن فعل الخلق للإنسان ﴿إِنَّمَا تَقِيَّلُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرْثَقًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾.

(٣) Barrett, J. L. (2000) Exploring the Natural Foundations of Religion, Trends in Cognitive Sciences - (Jan.), Vol. 4, No. 1, p. 30.

فالعقل يدل على الله بـ «فكر» يقوده «حيود عاطفي» من نوع ما وبدرجة ما^(١)؛ إذ لم يُعد بالإمكان الحديث عن العقل كآلة ذات خوارزميات خطية منطقية محايدة neutral، ومنعزلة عن حقائق النفس الأخرى. من أجل هذا استبعد كثيرٌ من النقاد، أمثال الرياضي روجر بنروز وغيره، إمكانية الوصول إلى ذكاء صناعي artificial intelligence يضارع ذكاء الإنسان، فضلاً عن أن يتفوق عليه. المهم في الأمر أن موقف الملحد من فكرة الخالق ليس موقفاً أملاؤه ما يُسمى بالفكر «المحض» أو المنطق «الخالص»، وإنما أملاؤه توجّه مُرْكَب: إما الرغبة في التحرر، أو الرغبة في الاستقلال بالنفس، أو الرغبة في الشعور بالاستغناء، أو الرغبة في تذوق القوة كما فعل نيتشه، أو الرغبة في الخطوة الاجتماعية، أو الرغبة في الراحة من جراء العجز عن دفع الشك، إلى غير ذلك مما لا يمكن حصره ولا ضبطه من الدوافع العاطفية العميقة، واللاواعية في كثير من الأحيان. كل هذه الرغبات فروع عن بنية نفسية كُليّة، عبّر عنها كارل يونج، كبير علم النفس التحليلي، بما أسماه archetypes أو الأنماط الأولية، وهي أنماط كُليّة متجذرة في النفس، تقود وعي فرد أو جماعة ما في اتجاهات معينة بحسب طبيعة المواقف والمثيرات. ومن خصائصها أنها متكررة أو في حكم المتوارث عبر الأجيال، منذ اللحظة الأولى

(١) يؤكد مارتن هايدغر - وتبعه الفيلسوف الظاهراتي جيانفريز لاکوست - على أنه لا تخلو

حياة عاطفية من مكون معرفي. (انظر: Schrijvers, J. (2010) God and/in Phenomenology.

Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology, 71:1, 85-93).

التي تسجل فيها حضورها في نطاق الوعي البشري. ربما من جنسها أن دافع خيانة حواء الأول هو أصل الخيانات اللاحقة^(١)، وأن النزوة التي دفعت أحد ابني آدم للقتل أصل لما تلاها^(٢)، وقريب من دلالة «الأنماط الأولية» عند يونج معنى «السنن» في الخبر النبوي العظيم^(٣). والإلحاد كذلك؛ فإنه تمظهر جديد لنمط نفسي قديم، ولا نستثني الإيمان أيضاً فإنه تمثل متكرر لأصل نفسي أقدم^(٤).

وللاستطراد أقول: العقل بذاته لا يفرض أحكاماً مفصلة حول ما يجوز وما لا يجوز على الخالق؛ ولذلك أصاب من قال

-
- (١) «لولا حواء لم تكن أنثى زوجها الدهر». صحيح مسلم.
- (٢) «لا تقتل نفس ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها لأنه كان أول من سنّ القتل». أخرجه مسلم.
- (٣) حديث أبي واقد الليثي رضي الله عنه، أنهم خرجوا من مكة مع رسول الله ﷺ إلى حنين، وكان للكفار سدرة يعكفون عندها، ويعلقون بها أسلحتهم، يقال لها: ذات أنواط، قال (أي: أبو واقد): فمرونا بسدرة خضراء عظيمة، قال: فقلنا: يا رسول الله، اجعل لنا ذات أنواط فقال رسول الله ﷺ: «قلتم والذي نفسي بيده كما قال قوم موسى: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمَ آلِهَةٌ﴾ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مَبْهُوتُونَ»؛ إنها السنن، لتركبن سنن من كان قبلكم سنة سنة». (مسند أحمد: ٢٢٦/٣٦). وفي لفظ عند الإمام المروزي أنه ﷺ قال: «إنها السنن، الله أكبر اقلتم: والذي نفسي بيده كما قال بنو إسرائيل لموسى: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمَ آلِهَةٌ﴾ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مَبْهُوتُونَ»؛ لتركبن سنن من قبلكم». (كتاب السنّة: رقم ٣٩). وهو حديث صحيح.
- (٤) أقدم لأنه الأصل، والإلحاد - كالكفر أو الشرك - حادث أو متأخر زمنياً. فإن قيل: جنس كفر إبليس متقدم على جنس إيمان بني آدم، قلنا: جنس الإيمان أقدم لأن إبليس نفسه كان مؤمناً فضلاً عن أن جنس إيمان الملائكة متقدم على كفر إبليس بعينه وجنس كفره لاحقاً.

من أئمتنا أن معرفة الخالق فضلاً عن شكر المنعم لا يجبان بالعقل وحده وإنما بالعقل مع السمع تحقيقاً على قول، أو بالسمع على قول^(١)؛ والشاهد من كلا القولين أن العقل وحده لا يستقل بإيجاب معرفة مفصلة عن الخالق ولا يستقل بإيجاب شكره^(٢). ولكن هذا لا يتنافى مع حاجة العقل إلى الخالق، فإن الحاجة إليه شيء والمعرفة به شيء آخر^(٣)، ولئن فرض العقل حاجة إلى الخالق فإنه يفرض بالتبع حاجة إلى التعرف عليه، من جنس ما حدث لحبي بن يقطان في رواية ابن الطفيل مثلاً؛ ولكنه لا يفرض معرفة تفصيلية به، فضلاً عن أن يفرض توجهاً إليه بعبادة مخصوصة.

فإن قال معترض: ما تقولون في قوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، فإن ظاهره أن فكرة وجود الخالق قطعية بالنسبة للعقل ومع ذلك نجد من يشكك، بل يُلحد! فهذا يقال له: نعم، كلامك متوجه بالنسبة للعقل بالتصور المغلوط للعقل، ولكن

(١) انظر: المسودة (٢/٨٦٨). قال الأمدى بكّة: «مذهب أصحابنا وأهل السُّنة أن شكر المنعم واجب سمعاً لا عقلاً، خلافاً للمعتزلة في الوجوب العقلي». (الإحكام في أصول الأحكام، ص٥٦).

(٢) قال الأمدى في ذكر الفرق بين الإثنين: «إن شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى؛ لأن الشكر فرع المعرفة، وإنما هو عبارة عن إتيان النفس والزام المشقة لها». (المصدر السابق، ص٥٦). فالشكر أخص من المعرفة وفرع عنها.

(٣) ثم إن المعرفة المجملة به شيء، والمفصلة شيء آخر. فإن هناك من يعتقد أن المعرفة المجملة ممكنة بل واجبة. ربما هذا ما أراده دارون لما قال: «أما وجود حاكم للكون فهذا مما دانت به جموع من أعظم العقول التي وجدت على الإطلاق».

لم يحدث لعقل بالتصور الصحيح للعقل - حيث العاطفة، كما أشار داماسيو، مضمّنة في تضاعيف عملية التفكير والعكس، وحيث العقل مشتق من مطالب الجسد ومعبّر عنها في آن معاً، كما أشار داماسيو أيضاً، وحيث المعاني الأخلاقية جزء من نسيج العقل، كما نبّه لاكوف وجونسون - أن شك في وجود الخالق^(١)، بالمعنى الفعلي للشك^(٢).

ولعل في هذا أيضاً ما يفسر تأخر قرار الإلحاد في حياة الإنسان، فإنه لا يولد على الإلحاد وإنما يولد على الفطرة، كما جاء في الحديث، ولكن عندما يعتري العقل «تفكير» و«تقدير» من جنس ما اعتري عقل الوليد بن المغيرة ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾﴾ أو «علم» من ضرب ما فرح به أولئك ﴿فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾، فإن العقل يخرج عن طوره الأول - والفطرة هي الشيء على حالته الأولى أو الأصلية، يقال: فطر فلان البشر؛ أي: حفرها واستخرج ماءها أولاً - إلى حالة صناعية بقدر ما يعتريه من

(١) وهذا بقطع النظر عن أي اعتبار آخر غير اعتبار وجود الخالق؛ ولذلك لا تجد حقاً من يكره فكرة وجود الخالق لذاتها، بل إنه يأنس بها، وربما تشبث بها؛ كحال توماس باين مع الرب، والربوبيين عموماً.

(٢) أقول هذا لأنه قد تتابّه وساوس، وتساوره خواطر، ولكن هذه غير الشك بالمعنى الفعلي للشك. يقول كريستيان وينفينسن Christian Anfinsen، الحائز على نوبل في الكيمياء الحيوية: «أعتقد أنه لا يلحد إلا مغفل». ويقول الرياضي وولفغانغ سميث Wolfgang Smith: «لا شيء أظهر يقيناً ولا دلالة من حقيقة وجود الله». أما يوجين وجنر Eugene Wigner، الحائز على نوبل لمشاركة، فيذهب إلى أبعد من هذا ويؤمن أن «مفهوم الإله... يساعدنا في اتخاذ قراراتنا في الاتجاه الصحيح»، ثم قال: «أخشى أننا كنا سنكون مختلفين عما نحن عليه الآن لو لم نملك ذلك المفهوم».

تكلف ومعالجة. وهذا الخروج يكون على مستويين: الأول على مستوى تصور المرء لعمل العقل، وهو قريب مما يسمى في علم النفس بـ «التفكير/التفكير في التفكير» أو metacognition، فيقترح الإنسان من عند نفسه قيوداً لعمل العقل ويصوره بتصور أخص من صورته في الحالة الطبيعية؛ ومن المعلوم أن من لوازم التخصيص الاستثناء، فهو يستثنى من العموم بقدر ما يحدث من تخصيص؛ وفي سياقنا مثلاً يُستثنى المكوّن العاطفي الأخلاقي الوجداني من العقل كما استثناء التصور الديكارتي للعقل. والمستوى الثاني هو تلف أو فساد العقل ذاته بانحطاطه عن رتبته الفطرية إلى حالة صناعية، ولهذا كانت عقول الفلاسفة في الغالب^(١) أكثر عقول أهل الأرض فساداً، ويعتور عقل المشتغل بالفلسفة من الفساد بقدر ما اشتغل به من تفلسف، ما لم تكن تلك الفلسفة - ولا ضير أن تُدعى فلسفة - مهتدية بوحى يُبقي العقل في نطاق طوره الأوسع والأغنى: عقل البصيرة insight، والحكمة^(٢)، والاتعاظ، والاعتبار.. عقل الأخلاق والقيم

(١) وبشكل خاص، العقل العلمي الطبيعي برسمه الوضعي المنطقي.

(٢) وقد فطن بعض الفلاسفة المبرزين، أمثال نيكولاس ماكسويل Nicholas Maxwell وغيره، إلى النتائج الضارة للتصور الضيق للعقل والعلم جميعاً؛ وقد نادى ماكسويل هذا بإجراء تصحيحي جذري لطريقة بحثنا في العالم، فكان مما قاله: «إن النمط الجديد من البحث ينبغي ألا يعتمد إلى تحسين المعرفة فقط وإنما إلى الحكمة الشخصية والعالمية». بل يذهب العالم النفسي الكبير روبرت ستيرنبرج إلى أبعد من هذا متنبهاً آثار الافتراض القائل بأن الذكاء وكمال العقل شيان متلازمان، فيقول: «من المؤكد أن الذاكرة والمهارات التحليلية، وهي الشديدة المركزية بالنسبة للذكاء، مهمة للنجاح في المدرسة وفي الحياة، ولكن ربما لا تكون كافية. ويمكن التدليل =

والمعنى.. لا عقل التصورات المنطقية والأحكام العلمية فقط^(١). فلا غرو إذاً أن يعتبر كل من لاكوف وجونسون عقلاً كهذا «فكرة خرافية وضارة بنا عندما نقرر أن نحيا حياتنا وفقها»^(٢). وأنا بدوري أختتم هذه الفقرة بأن قرار الإلحاد هو في جوهره قرار «نفعي» أو «انتفاعي»، وهذه النتيجة التي توصلنا إليها من خلال المعالجة السابقة هي ذات الفكرة التي قررها ونافع عنها وليم جيمس William James في مواضع لا تحصى من أعماله. الفرق الوحيد والشئ الجديد في طرحنا هو أننا دعمنا هذه الفكرة بأدلة متآزرة من علم الأعصاب وحقل اللسانيات وعلم النفس المعرفي. وبالإضافة لكونها - أي: تلك الفكرة - تشكل فتحاً في أدبيات فهم العقل فإنها أيضاً تميّط اللثام عن سبق التصور القرآني النبوي للعقل.

ولنتحول الآن إلى تداعيات أخرى للتصور الصحيح للعقل؛ ولكثرة الشواهد في هذا الصدد وتنوعها، فإنني سأعرض لها بشكل

□ على أن المهارات المرتبطة بالحكمة هي على أقل التقديرات مساوية في الأهمية أو حتى أكثر في الأهمية. يُنظر: الحكمة والذكاء والإبداعية: رؤية تركيبيّة؛ ترجمة: هناء سليمان، ص ٢٥٣. ويُنظر: Maxwell, N. (1992) What Kind of Inquiry Can Best Help Us Create a Good World?; Science, Technology, & Human Values, Vol. 17, No. 2, p. 205-227.

(١) ولذلك من مؤاخذات بعض النقاد على بعض مراحل الدرس الفقهي تحوله إلى ممارسة فكرية منطقية جافة.

(٢) مصدر سابق: ص ٥٣٦.

من جهة أخرى يقول داماسيو: «الفكرة الديكارتية بشأن عدم تجسد العقل قد تكون بالفعل أساس وصف العقل، على سبيل المجاز، بأنه برنامج حاسوبي منذ منتصف القرن العشرين». مصدر سابق: ص ٢٥٠.

مختصر، وأسردها سرداً بقدر ما يأذن به جلاء الفكر وحضور البديهة؛ فأرجو أن يجد القارئ في لطيف الإشارة ما يغني عن تمام الاستقصاء.

من التداعيات تأكيد فكرة محورية في المنهج الظاهراتي الذي دشّنه بشكل رسمي إدموند هوسرل^(١)، ألا وهي أن حقائق المعاني ليست منحصرة فيما تستبد به خبرة بشرية واحدة هي خبرة «العقل العلمي» scientific mind. في كتابه «أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنالية»^(٢)، تتبع هوسرل مسيرة العلم بالتوازي مع فهم البشر له ضمن نطاق معيشتهم الأوسع، والذي يشكل مصدر خبراتهم الذاتية العفوية، فوجد أن العلم الطبيعي قد نحت لنفسه كوة ضيقة في خبرتنا بإصراره على (١) تفرد «الخبرة العلمية» دون غيرها بكل معنى ذي بال، و(٢) ادعاء انفصال تلك الخبرة عن تجاربنا الذاتية اليومية، وذلك في سياق حديثه عن «عالم الحياة» في مقابل «عالم العلم»؛ فهذا الأخير هو حاضن العقل الوضعي، الذي يستبعد معان لا تقل أهمية - إن لم تكن أهم - بالنسبة لي ولك عن المعاني التي تنتجها خبرات العلم الطبيعي؛ معان من مثل: الغاية والقصد، والتي لا يمكن بأي حال من الأحوال فصلها عن «عالم الحياة»، باعتبارها لب عملية

(١) فيلسوف ورياضي، من أصل يهودي، كان له الأثر الكبير في إعادة تفسير دور العلم الطبيعي وعلاقتنا به ككائنات مُدركة في سياق الحياة.

(٢) أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنالية؛ ترجمة: د. إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية. وانظر للقائلة مقدمة المترجم (ص ٩ - ٣٤).

الفهم. من هنا وضع هوسرل واحداً من أهم أسس المنهج «الظاهراتي»، والذي يُعنى بـ «فقه» understanding^(١) الأشياء كما تبدو عليه في سياقها الزمكاني بالنسبة لخبرة الملاحظ، بدلاً من أطر النفس أطراً على الاعتراف الحصري بالبُعد «التوصيفي» descriptive^(٢) الموضوعي الذي «ابتُليت» به النظرة العلمية، والذي هو في نظري أثر من آثار تآكل العقل الطبيعي^(٣) بفعل

(١) أصلها بالألمانية Verstehen، وقد استعملها فلهم دلثاي Wilhem Dilthey وماكس فيبر Max Weber بهذا المعنى، معنى الفقه والتعلل للشيء، في سياق حديثهم عن اشتغال العلوم الإنسانية على معان هي من شأن الفهم الذاتي؛ لأنها بالأصل لا تنتج نفسها للإطار الموضوعي العلمي الذي يشدد على شرط الانفصال distance بين الملاحظ observer وموضوع الملاحظة subject، إلى غير ذلك من المعايير.

(٢) بالنسبة للخبرة الذاتية، يرفض المنهج الظاهراتي رفضاً تاماً الاختصار في وصف القلم على أنه مجرد آلة للكتابة، فضلاً عن وصفه بأنه شيء object ذو أبعاد معينة يتكون من مجموعة من الذرات.

ومن تراثنا، لكي نقرب الفكرة أكثر، يقبل المنهج الظاهراتي وصف النبي ﷺ جبل أحد بأنه جبل محبوب، ويقبل وصف الشمس بأنها (تغرب في عين حمئة)، فهي مشروعة كخبرات ماثلة في وعي الملاحظ؛ فالظاهراتي يرفض الاختصار في وصفه على ما تمليه الخبرة العلمية فقط؛ كأن لا يتجاوز في وصف جبل أحد مثلاً كونه كومة ضخمة من التراب أو معلم جغرافي فقط. فعقل الإنسان ينزع بطبيعته إلى «أنسنة» الأشياء؛ أي: فهمها من منظوره كإنسان (مبدأ كانتي)، ولا عيب في هذا لعدم الدليل على عيبه؛ وأما من حيث الخبرة الذاتية لكل فرد على حدة فإن المعاني تتعدد بتعدد تلك الخبرات. نعم لا نقبل ما قد يترتب على هذه المقولة من نسبة إذا بلغت مبلغاً مطرفاً، ولكننا نقبل أن الشيء واحد يعني أشياء مختلفة لخبرات ذاتية مختلفة، فالصلاة بالنسبة لخبرتي مثلاً قرة عين - وكذلك أرجو - وبالنسبة لخبرة ذاتية أخرى مجرد واجب ينبغي الوفاء به، وهكذا.

(٣) لذا أقول: العقل الطبيعي أرحب من العقل الفلسفي، والعقل الفلسفي أرحب من العقل العلمي، والواقع - الذي هو مملكة كلمات الله التي لا تنفد - أرحب منها كلها. =

التصور المغلوط للعقل. وكما أوضح سكيربك وغيلجي:

«يمكننا أن نقول أن هذه المدرسة ترمي إلى إعادة بناء العالم بكل تنوعه وامتلائه، وبكل صفاته، مقابل القياس الموحد، ذي البُعد الأحادي، والمستند إلى فلسفة العلم الطبيعي. هذه المدرسة تعارض النظرة التي تدّعي أن مفاهيم العلم الطبيعي هي وحدها القادرة على إدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه»^(١).

فبالنظر «لعالم الحياة»، السياق الأول والأكبر والأهم لبنية خبرات الإنسان، لا مناص من استدعاء إحياءات التصور الصحيح للعقل، حيث تتمزج الأفكار بالعواطف امتزاجاً لا يقبل الفصل، لما ذكرنا من أن شروط عمل كل منهما مودعة في حقيقة الآخر. فعالم الحياة مشتمل على العلم، مثلما أن الحياة مشتملة على حياتك في العمل أو المدرسة، ولكن ليست حياتك في العمل أو المدرسة هي حياتك كلها، وإنما جزءٌ منها. وكما سبق وأن

= ويتفرع عن هذا الأصل قواعد منها القاعدة المشهورة: ليس عدم العلم علم بالعدم، وقاعدة: قرائن العلم وطرقه لا حصر لها، وتهاافت في ضوء ذلك الأصل والقاعدة الثانية مقولة: «المنطق آلة تعصم ذهن صاحبها من الخطأ أو الزلل». فإن قيل: ما المقصود بالعقل الطبيعي، قلنا: العقل الطبيعي هو عقل الإنسان قبل أن تتشكله فرضيات مناهج الفلسفة والعلوم الطبيعية؛ أي: قبل أن تُحصّر قرائن وطرق العلم؛ فالعقل الطبيعي مشتمل على مجمل استعدادات التصور والحكم قبل أن تسمّها شروط المنهج الفلسفي أو العلمي، وهي شروط يجمعها ضابط التقيد، فهي تسعى لتقييد طرق التصور والحكم والفهم لأن غرضها تمكين الوصول إلى معرفة أو معارف محددة.

(١) Skirbekk, G. & Gilje, N. (2001) A History of Western Thought: From Ancient Greece to the Twentieth Century, Routledge, p. 440.

أوضحنا في كلامنا عن «مطلق الوجود» في مقابل «الوجود الخاص»، فإن الاستبداد المعرفي للعلم الطبيعي، ولغلاة الموضوعية، وضحايا التصور المغلوط للعقل، يسعى لإقناعنا بأن النطاق المعرفي للوجود الخاص^(١) هو أساس كل ما نحتاجه من حق، وأن كل معرفة تزعم الاتصال بغير ذلك النطاق أو تتخطاه، مهما دعت الحاجة إليها وأقبل الوعي عليها، هي أساس كل وهم، ويجب أن نقتلها في مهدها أو ندير ظهورنا إليها^(٢).

ولكن المفكر الاقتصادي والإحصائي الكبير إرنست

(١) راجع تفصيل هذا فيما سبق.

(٢) ولو قيل لهؤلاء: ما دليلكم الإثباتي من العقل الصريح أو العلم التجريبي نفسه على أن ذلك وهم؟ لأجابوا بدليل سلبي حقيقته أن عجز العلم - باعتباره قد نحت لنفسه وجوداً خاصاً - عن معالجة الأسئلة الناشئة عن صلة الوعي بمطلق الوجود كاف في وصم تلك الأسئلة بأنها فارغة، بل غير مشروعة كما تدعي المنطقية الوضعية في أسوأ أحوالها. وهذا بعينه هو مغالطة الاستدلال بعدم العلم على العلم بالعدم، فإن حقيقة قولهم يؤول إلى ما يلي: لما عجزنا عن معرفة الجواب جاز لنا أن نصفها بأنها غير مشروعة. ولكن بأدنى تأمل يتبين أن هذا القول ينطوي على مصادرة مبنية على أصل تنازعهم فيه، ذلك أننا ندعي أن خبرة عالم العيش أوسع من خبرة عالم العلم ومشتملة عليها. ومن المعلوم أن إثبات الأخص لا يلزم منه نفي الكل أما نفي الكل فيلزم منه نفي الأخص، ولكنكم (أيها المخالفون) تنصرفون وكان إثبات وجودكم الخاص لاغ لمطلق الوجود، وهو ما لا دليل إثباتي عندهم عليه إلا محض التحكم أو الرغبة في اليقين، والدافع الأول مرفوض عندنا وعندهم، والدافع الثاني (الرغبة في اليقين) وإن كان مطلوباً ومشروعاً لنا ولكم، إلا أن غير المشروع بالنسبة لنا هو نفي أجناس اليقين لإثبات جنس اليقين الذي ينتجه اشتغالكم بوجودكم الخاص أو يُقرب منه. فوق ذلك لا يجوز أصلاً أن نطالبكم بالدليل على أن إثبات الأخص يلزم منه نفي الكل؛ لأن هذا غلط محقق، ولا يُطلب الدليل على إمكان انتفاء الغلط عما غلطه ذاتي بالضرورة.

فريدريك شوماخر - في جمع حافل من العلماء والفلاسفة - يرفض هذا الاتجاه إزاء المعرفة رفضاً باتاً. ففي سياق تحليله لحقول المعرفة الممكنة، يقول شوماخر عن الحقل الرابع، المدعو عنده بحقل «الظواهر»^(١):

«نتحول الآن إلى الحديث عن الحقل الرابع من حقول المعرفة: ظواهر العالم من حولنا. بقولي «ظواهر» أعني كل شيء يتيح نفسه لحواسنا... كل العلوم منهمكة في هذا الحقل، وكثير من الناس يعتقد أنه الحقل الوحيد الذي يؤمن لنا علماً صحيحاً، إلى أن قال:

«(وعندما) تكون هناك محاولة لضغط كل العلوم في قالب الفيزياء، فإننا بلا شك نحقق تقدماً من نوع ما؛ إلا أن نوعاً من المعرفة يأخذ في التراكم بحيث يتحول في أغلب الأحوال إلى حاجز يحول بيننا وبين الفهم، بل إلى لعنة يصعب الهروب منها؛ عندئذ يحتل الأدنى موقع الأعلى، كما يحدث عندما تحصر دراسة عمل فني عظيم نفسها في دراسة المواد التي يتكون منها»^(٢).

والآن إلى تداع آخر، فنقول: يلزم من صحة التصور

(١) أحب أن أشير إلى القارق بين «الظواهر» في العلوم الطبيعية و«الظواهر» في المدرسة الظاهرية. فالظواهر بالنسبة للعلوم الطبيعية هي أشياء العالم الخارجي بالنسبة لحواسنا، أما المراد بالظواهر في أدبيات المنهج الظاهراتي فيذهب إلى أبعد من هذا، فالظواهر هنا هي الأشياء كما تبدو لمجمل خبرتنا الذاتية subjective experience، والخبرة الذاتية شيء أعمق من عملية استجابة الحواس لمثيرات العالم الخارجي.

Schumacher, E. (1977) A Guide for the Perplexed, Vintage, p. 117.

(٢)

الصحيح للعقل، ومن صحة الموقف الظاهراتي بالمعنى الذي ذكرنا، أقول: يلزم من صحة ما سبق صحة الموقف الكانتي Kant من حدود العقل. فالعقل بالنسبة لكانت سيظل بطبيعته قاصراً قصوراً ذاتياً عن إدراك حقائق الأشياء كما هي عليه في الخارج. العقل بالنسبة لكانت يُطل على العالم الخارجي عبر ما أسماه بـ categories وتعني - يعسر علي ترجمتها - مفاهيم أولية للإدراك^(١). هذه المفاهيم الكلية عن الزمان والمكان وخصائص الأشياء كالمقادير، والأحجام، والأشكال، والأبعاد... إلخ، هي التي تفرض على العقل هيئة لا يتخطاها في فهم الأشياء، وهي هيئة تصله بظواهر لا جواهر آحاد الكينونات، فتحجز بني الإنسان عن أن ينفذوا بعقولهم إلى بواطن الأشياء، فهذا من شأن علم الله^(٢)، لا من شأن عقل الإنسان. والمناسبة بين التصور الصحيح للعقل والموقف الظاهراتي من جهة وبين التقرير الكانتي من جهة أخرى مناسبة ظاهرة، هي كالتالي: لما كان العقل فعلاً للنفس، وجزءاً مؤثراً في الجسد ومتأثراً به، وأصلاً للفكر والعاطفة معاً، ومنجماً خصباً للخبرات الذاتية، لما كان كذلك فلا بد أن تضرب كل تلك الاعتبارات طوقاً معرفياً خاصاً على نطاق العقل وطريقة عمله. وهكذا ينضم تداع جديد إلى حشد

(١) عند يوسف مكرم «مبادئ عامة»، وترجمها آصف إلى «الأفكار النظرية» (انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢١٢؛ والفلسفة ببساطة، برندان ولسون، ترجمة: آصف ناصر، ص ١٢٣).

(٢) في الدعاء النبوي: «وأنت الباطن فليس دونك شيء».

التداعيات المتوالية ليصيب غرور المؤمنين بكفاية العلوم التفسيرية في مقتل^(١)؛ وذلك بالتلازم مع تداع آخر يلزم من القدر الذي انتهينا إليه في تتبع تداعيات التصور الصحيح للعقل وما لزم عنه، ألا وهو: بطلان تصور العلم الطبيعي على أنه «شيء موضوعي» في الخارج، نفع إليه ونتوكل عليه متى شئنا، فيعصم أذهاننا من «الأخطاء» و«الأهواء»، ويمدنا بمناعة تامة ضد «تحيزاتنا الذاتية»، فتتوفر بذلك كله على الحق الذي لا مرية فيه.

من العبارات الذائعة في الخطاب الإلحادي قولهم: «العلم (science) كفيل برفع وعينا»، «العلم سيجيب عن ذلك»، إلى غير ذلك من العبارات التي (١) تثبت ما يشبه الوجود المستقل للعلم الطبيعي، و(٢) تثبت تصرفاً للعلم من تلقاء نفسه، فهو يذل من يشاء ويعز من يشاء، ويرفع ويخفض، ويقبل ويرفض، ويعطي ويمنع! فالإثبات الأول يصور العلم الطبيعي على أنه مرجع تام الحياد، والإثبات الثاني يمنح سلطاناً ذاتياً إيجابياً للعلم الطبيعي من حيث هو علم طبيعي. والآن جاء دورنا لكي نقول أن هذا كله تدليس وتلبيس من العيار الثقيل. فكما قررنا أن العقل قائم بالجسد، فكذلك نقول عن العلم: أنه قائم بالعقل. العلم، كما

(١) مؤخراً، أثار كتاب فيلسوف الوعي توماس ناجل Thomas Nagel، بعنوان: Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False، الصادر عام ٢٠١٢م، جدلاً كبيراً في الأوساط العلمية بشكل عام، والإلحادية بشكل خاص؛ حتى وصفه البعض بأنه ردة صريحة للفيلسوف المذكور عن المذهب الطبيعي. وفكرة الكتاب الأساسية، كما يظهر من عنوانه، هي التدليل على قصور التصور المادي للداروينية عن الطبيعة.

قال بعض أئمة السلف، لا بد أن يقوم بذات عالمة؛ وكما صرح هوسرل: «المعرفة فيما هي عليه من الهيئات معيشٌ نفسي: إنها معرفة لذات عارفة قبالتها موضوعات معروفة»^(١)، إذ يتمتع تصور علم من غير تصور ذات تعلم^(٢). ولنا أن نتساءل بكل استغراب: لماذا يتهيا لنا أن العلم الطبيعي، متى قرع ذكره أسماعنا، يتمتع بوجود خاص^(٣)، حتى ليُخيل إلينا أنه شيء سابق لوجودنا، مع أنه في واقع الأمر فرغ منه وحادث عنه؟! لهذا قصة طويلة في سلك التحليل النفسي، وتفصيل الكلام في فصولها مما يليق بموضع آخر.

عطفاً على ما ذكرنا قبل قليل نقررُ تقريراً، فنقول: لا تخرج حقيقة العلم عن كونها محصلة لحالة من أحوال العقل. ولا يجب أن نطيل في توضيح المناسبة بين التصور الصحيح للعقل وحقيقة العلم، أيّاً كان هذا العلم. فلقد علمت أيها القارئ أن العقل - بخلاف ما يوحي به التصور المغلوط للعقل - يتلبس بأحوال وتعتوره عوامل وثيقة الصلة بكيان الإنسان كلّ: حاجاته الجسدية،

(١) إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: د. فتحي إنقزوي، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م، ص ٥٢.

(٢) إلا على وجه التجريد الذهني، ولكن ليس هذا محل نزاع. بل هذا من وجه دليل لمن تأمل، فحتى التجريد الذهني ممتنع بغير ذهن.

(٣) يقول عالم الاجتماع دومينيك فينك بنبرة فيها شيء من الاستغراب: «ترتبط الفكرة عن العلم عادة بفكرة عن عالم منفصل، عالم يختلف عن المجتمع والحياة اليومية، فصورة العالم المتحمس لأشياء غير مفهومة تشكل حتى اليوم بقوة مفهومنا عن ماهية العلوم». انتهى، بتصرف يسير جداً. (انظر: علم اجتماع العلوم، ص ١٧: ترجمة: ماجدة أباطة).

مطالبه الوجدانية، إملأته العاطفية، اتجاهاته الفكرية، إلى غير ذلك مما يعسر أو يتعذر ذكره. فيلزم من هذا لزوماً لا فكاك منه أن العلم الذي يُنعت بأنه «طبيعي» ليس مستثنى مما يصدق على جنس العلم، فنقول: تعتري العلم الطبيعي نتائج ما يعتري العقل من صروف وأحوال؛ فإذا أضفنا إلى هذا الشاهد الكانتي الذي أكدنا عليه والمعنى الظاهراتي الذي ألمعنا إليه، لزم من هذا لوازم واجبة^(١) أسردها سرداً مع بسط يسير. منها أن العلم (الطبيعي)، باعتباره عرض من أعراض النفس وحالة من حالات العقل، غير معصوم؛ فهو محصلة اجتهاد؛ وهو يتأثر متأثراً مباشراً بالاتجاهات العاطفية، والمصالح الشخصية، والأهواء الذاتية، للعلماء والمؤسسات العلمية على حد سواء. لقد عُرف التطوري الكبير ستيفن جاي غولد بشفافية عالية في الوسط العلمي، ونظرة تشخيصية ثاقبة؛ ولقد أحسن لما قال:

«لم تصل السذاجة بأكثرنا إلى حد الإيمان بالخرافة القديمة التي تدّعي أن علماء العلم الطبيعي نماذج مثالية للموضوعية غير المتحيزة، وأنهم منفتحون بدرجات متساوية على كافة الاحتمالات، ويصلون إلى استنتاجاتهم فقط على وزان الدليل ومنطق الحجة. نحن ندرك أن التحيزات، والتفضيلات، والقيم الاجتماعية، والمواقف النفسية، كل ذلك يلعب دوراً قوياً

(١) يطلق الواجب في لغة العرب ويراد به الثابت.

في عملية الاكتشاف»^(١).

وأما عالم الاجتماع نوربرت إلياس Norbert Elias، صاحب العمل الشهير في تتبع دقائق التحول الحضاري في الغرب^(٢)، فلم تعذب عن بصره إشارة غولد. يقول إلياس:

«مثل الناس الآخرين، العلماء المشتغلون بدراسة الطبيعة هم، إلى حد ما، مدفوعون نحو مهامهم بواسطة أمنياتهم وأغراضهم الشخصية؛ إنهم متأثرون إلى حد كبير بحاجات الجماعة التي ينتسبون إليها»^(٣)، فربما أرادوا تعزيز سيرتهم المهنية^(٤)، وقد يراودهم الأمل في أن تتماشى نتائج أبحاثهم مع

(١) Gould, S. J. (2000) *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*, Vintage Books, p. 244.

(٢) *The Civilizing Process* (2000).

(٣) لاحظ الحاجات الخاصة التي تتولد من انتماء العالم إلى جماعة ملحدة، وتأثير تلك الحاجات في سياسته العلمية وتفسيره للظواهر، بل حتى في نوع السلوك الذي يريد أن يظهر به أمام جمهوره وأتباعه. ولقد واجه كبير الملاحدة أنتوني فلو مشقة عظيمة في سبيل العودة للإيمان بالخالق، ويمكن عزو هذه المشقة إلى الضغط الذي تعرض له من جراء ملاحظة ذلك النوع من الحاجات.

(٤) بيدي ريتشارد دوكتز نشاطاً ملحوظاً في هذا الاتجاه بمؤلفاته الكثيرة، وحضوره الدائم في المناسبات الرسمية وغير الرسمية، ومن يعرف دوكتز جيداً يلحظ عجزه عن إخفاء نشوته أمام تصفيق الجماهير وصفيها. أسوأ منه لورنس كراوس. العلماء الجادون حقاً، وهم نادرة، لا يحولون مواقفهم الإلحادية إلى برامج علمية أو برامجهم العلمية إلى مشاريع إلحادية. ويحضرني من الأسماء الجادة داوون نفسه، وجيمز شابيرو، وستيفن جاي غولد، بل حتى إرنست ماير، والذي يعده البعض كبير علماء نظرية التطور في القرن العشرين.

نظريات صدعوا بها من قبل^(١)، أو مع متطلبات ومثل المجموعات التي يعرفون أنفسهم من خلالها^(٢).

(١) وقد بسط القول في تأثير هذا العامل مؤرخ العلوم الشهير توماس كون Thomas Kuhn، في كتابه «بنية الثورات العلمية»، وهو متوفر بالعربية. أشاد ريتشارد رورتي، من كبار فلاسفة المذهب البراجماتي في القرن العشرين، بتوماس هذا ووصفه بأنه فيلسوف عظيم أعاد رسم خارطة الثقافة. من الفرضيات الشخصية الطريفة والخفية التي انتفع بها كبلر في مسيرته العلمية فرضية «عبادة الشمس» sun worship - سواء حُملت على الحقيقة أو المجاز - وقد أشار إليها توماس كون في سياق حديثه عن النزعات الشخصية التي تنتاب علماء الطبيعة في حياتهم المهنية. وكذلك أشار إلى ما دعاه العالم الموسوعي صاحب الإسهامات المتعددة مايكل بوليني Michael Polanyi بـ «المعرفة الخفية» أو «المسترة» tacit knowledge، وهي معرفة ذاتية شخصية خاصة بالفرد، تبلغ مبلغاً من الخفاء على الفرد نفسه بحيث يعجز عن التعبير عنها فضلاً عن التصريح بحقيقتها؛ ولعلها من جنس ما قصده علماء الحنفية لما عرفوا الاستحسان بأنه: «دليل ينقذ في نفس المجتهد يعجز عن التعبير عنه»؛ وهي عندي أقرب لما قاله الإمام عبد الرحمن بن مهدي ثقة، فإنه لما سئل: إنك تقول للشيء: هذا صحيح وهذا لم يثبت، فعمّن تقول ذلك؟ قال: أرايت لو أنيت الناقد فأرسته دراهمك، فقال: هذا جيد، وهذا بهرج أكنت تسأله عن ذلك، أو تسلم الأمر إليه؟ قال: «لا، بل كنت أسلم الأمر إليه، قال: فهذا كذلك لطول المجالسة والمناظرة والخبر به». وهذا عين ما قاله مايكل بوليني، فإنه صرح بأن هذا الضرب من المعرفة لا سبيل لاكتسابه إلا بالتجربة والمران والخبرة والممارسة. والشاهد من هذا كله هو أن علماء الطبيعة؛ كغيرهم من العلماء المتشغلين بالعلوم الأخرى، لا ينفكون عن اختيارات خفية وترجيحات ذاتية يملئها عليهم حدسهم، وهذا يأتي بخلاف ما يزعمه كثير من الناس عن وضوح وثبات واطراد مناهج العلم الطبيعي نتيجة استقلالها - هكذا يُزعم - عن أحوال النفس؛ وقد بينا نساد هذا الزعم، وهو يحتم علينا لا أقول إلغاء الثقة في العلم الطبيعي، فهذا لا يقول به عاقل، وإنما خفض سقف توقعاتنا بشأن مصداقية النظريات التي يتجهها، وصحة الفرضيات التي يتكى عليها.

(٢) Elias, N. (1956) Problems of Involvement and Detachment, British Journal of Sociology, 7:3, p. 228.

بل نزيد فننقل تجربة فيلسوف علوم الأحياء ومؤرخها ديفيد هل David Hull مع تصرفات العلماء وأساليبهم في أرض الواقع.

فبعد أن أجرى سلسلة من المقابلات مع عدد من العلماء، ورصد ما يدور في أروقة المؤسسات العلمية، ينتهي هل إلى نتيجة متوقعة في ظل ما ذكرنا من اعتبارات حول تصور العقل وحقيقة الذات وطبيعة العلم؛ فيصرّح:

«أجدني متفقاً مع من يرى أن وجود العلم الطبيعي ومنطقه النهائي يمكن تفسيرهما في ضوء ما يقع من تحيز، وغيره، ولا عقلانية»^(١).

لا شك أن عبارة هل تبدو صادمة للوهلة الأولى، ولكنه الحق الموافق للواقع، وما أشار إليه توماس كون من أن العلم الطبيعي لا يتقدم بشكل خطي تراكمي منتظم، وإنما عبر قفزات ومنعطفات مفاجئة، تقف وراءها جملة من العوامل النفسية

(١) Hull, D. (1988) Science as a Process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science, Chicago, p. 32.

وفي تراثنا يقال: كلام الأقران يطوى ولا يروى. وقصص التنافس والغيرة والتناحر بين العلماء وطلبة العلم كثيرة. بل إن كثيراً من الردود والتعقبات والرسائل التي تثرى المكتبة الإسلامية كان دافعها الانتصار للنفس أو المذهب أو الإمام لا الحق الخالص من حيث هو حق، ومع ذلك لا تخلو تلك الأعمال من فائدة ثمينة أو إضافة قيمة. وهكذا تجري الأمور بالنسبة للعلم الطبيعي. وانظر في هذا الشأن كتاباً لطيفاً بعنوان: حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي، لعبد الله بن رفود السفيني، من إصدارات مركز نماء.

والاجتماعية، بما في ذلك نزوات العلماء وأهواؤهم الخاصة، والتي قد تصل في بعض الأحيان إلى حد الانتقام من بعضهم البعض، أو الرغبة الشخصية في إخراس الأقران على حساب الحياد المنتظر من أمثالهم؛ وهو الأمر الذي شهده ديفيد هل بنفسه، فقال:

«مرة تلو الأخرى، وصف لي العلماء الذين قابلتهم تلك الدفعة القوية التي تمنحها (عبارة) «سوف أري ابن العاهرة» لأبحاثهم»^(١).

وكذلك الأمر بالنسبة لدومينيك فينك، الباحث في علم اجتماع العلوم sociology of sciences، فإنه لاحظ كيف:

«تتحول اللقاءات بين العلماء إلى صدامات كبيرة لا مجرد لقاءات ودية بين زملاء»^(٢). فأمام البحث عن الحقيقة بعيداً عن المصالح الشخصية، تحدث منافسات وتتفجر خلافات، وفي كثير من الأحيان لا يتم تقييم الإثباتات العلمية بعيداً عن المقاييس الشخصية والمنحازة»^(٣).

(١) مصدر سابق، ص ٣٥٣.

(٢) كما يوحى به أحياناً منظر الفرسان الأربعة: دوكنز، دينيت، هاريس، وهتشنز، وهم يجلسون بشكل وديع ويتحاورون على نحو بديع.

(٣) انظر: علم اجتماع العلوم، ترجمة: ماجدة أباطة، ص ٣٤. وقد وصف عالم الفيزياء النظرية فرانك تيلر Frank Tipler كيف تعرضت أبحاثه، هو والفيزيائي النظري الشهير ستيفن هوكينج، ومخترع الليزر ثيودور مايمن، وجون بارددين، الحائز على جائزة نوبل مرتين، إلى الإقصاء من قبل مؤسسات علمية شهيرة من غير سبب مقبول. (انظر:

Tipler, F. (2004) Referred Journals: Do they Insure Quality or Enforce Orthodoxy?; In

. (Dembski, W. (edit) Uncommon Descent, ISI Books, p. 119

أما عن تشخيص الدوافع اللاشعورية التي تأخذ بنواصي بعض العلماء نحو البحث والاستكشاف، وهي دوافع ذات أصول مشتركة بين المؤمن والملحد على حد سواء، فتقول ماري ميجلي^(١) Mary Midgley :

«كثير من العلماء، مثل دارون وعالم الوراثة الكبير ثيودور دوبرانسكي، يعتقدون أن اعتناق شعور بالتعظيم والإجلال تجاه عجائب العالم الحسي هو شرط أساسي لدراستها بشكل صحيح. بل عبّر آخرون عن مرحهم وهم يبحثون عن الحقائق وينقضون عليها بما يشبه مطاردة الفريسة»^(٢).

وهناك تداع آخر أيضاً لا يقل أهمية عما سبق، ألا وهو بطلان المقابلة اليباسة بين ما هو ذاتي subjective وما هو موضوعي objective. ذلك أن التصور الصحيح للعقل باشتمال حقيقة الفكر على مطالب العاطفة والعكس، ومركزية القلب بالنسبة لعملية التعقل^(٣) - بمعنى أن العقل ليس مكافئ للدماغ أو منحصر في عملياته كما بيتاً - وصحة الموقف الكانتي بشأن محدودية العقل والتقرير الظاهراتي بشأن الرسوخ النوعي للخبرة الذاتية، كل ذلك يحلر المقابلة الصارمة بين الذاتي والموضوعي من وهم انفصال حقيقة كل منهما عن الآخر. هل يعني هذا ألا

(١) فيلسوفة الأخلاق والباحثة في الاتجاهات النفسية للعلم.

(٢) Midgley, M. (2002) *Evolution as Religion*; Routledge, p. 2.

(٣) للمعالجين النفسيين ستيف وكونير أندرياس كتاباً متداولاً ومؤثراً بعنوان «قلب العقل» The Heart of the Mind، متوفر بالعربية، ولا يخلو من فائدة.

وجود للموضوعية في حياتنا؟ والجواب: كلا، ولكنه يفرض تصحيحاً على تصورنا للموضوعية، فالموضوعية ليست نقيض الذاتية، إذ لو كانت كذلك لما اجتمعتا في النفس طرفة عين^(١)، وإنما صورة من صورها ومرتبة من مراتبها، مثلما أن اليقين درجة متقدمة من درجات الظن^(٢). فالحاصل في انزياح الإدراك من الذاتية باتجاه الموضوعية هو عملية اقتراب approximation لإدراكنا من الحقيقة وليس عملية انبثات أو انفصال أو هجرة لإدراكنا عن ذاتنا^(٣). وهذا فرع لازم عن جميع ما رتبناه على التصور الصحيح للعقل، وهو لا ينفي أن بإمكاننا أن نصل إلى حقائق ذات هوية موضوعية ولكنه ينفي وجود خندق فارغ بين العالم الذاتي والموضوعي، ففوق كونه غير متأت فإنه منطوق في أحسن الأحوال على مجازفة، لو لم يكن ذلك إلا لسبب ظاهر ألا وهو أن إدراكنا لجنس الموضوعية ولما هو موضوعي مشروطان بوجود الذات ومتعلقان بها، فالذاتية أصل للموضوعية وليس العكس. ولذلك نحن نقرب من الحقيقة^(٤)، بل في وسعنا إصابة عين الحقيقة، ولكنها مرتبة من الحقيقة تتلاءم مع تركيب

(١) ذلك أن القيين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

(٢) لا سيما في ضوء التعبير القرآني «وَلَقَدْ أَتَيْتُمْ قَدْ كُذِّبُوا»، «وَلَقَدْ أَتَوْا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَىٰ يَدَيْهِ»، «وَلَقَدْ أَتَىٰ الْيَرَاءُ».

(٣) وهو التصور الذي نقده ورفضه بشكل صارم عالم الاجتماع الكبير نوربرت إلياس . Norbert Elias

(٤) نصّ على نحوه الفيزيائي المعروف رينشارد فاينمان في المجلد الأول من محاضراته (انظر : 1-1 p. The Feynman Lectures on Physics, Vol.1, The New Millennium Edition).

عقولنا، كما قال كانت: «إن الحقيقة تابعة لتركيب العقل»^(١).
فهذه العبارة لا تثبت تعذر الاتصال بالحقيقة فعلاً، وإنما تثبت
اتصالاً بها على الوجه الذي تأذن به بنية العقل^(٢)؛ كما أنها لا
تنفي وجود حقائق خارجية أو تثبت نسبية مطلقة بين عقول بني
الإنسان، ولكنها تثبت نسبية أصلية بين طبيعة إدراك النوع الإنساني
من جهة وطبيعة إدراك سائر الأنواع من جهة أخرى^(٣)، وهذا فرق
مهم تجب مراعاته، ويزيل كثيراً من اللبس حول فهم مراد كانت
في هذه المسألة.

والى تداع جديد يضارع في الأهمية جميع ما سبق أو يزيد
عليه، ألا وهو سؤال التمييز بين ما هو علمي scientific وما هو
زائف علمياً pseudoscientific. هذه مسألة عظيمة وجديرة بأن تفرد
بكتاب بل مجلدات، فإن كثيراً من المناكفات مع جنس الدين
والميتافيزيقيا، وما يتصل بهما من أطر معرفية، مردّها إلى سؤال
التمييز هذا وما يترتب عليه. ولكن حسبنا أن نشير إلى أن التصور
المغلوط للعقل أصل من أصول إثارة هذا السؤال فضلاً عن
الإصرار على المطالبة بمضمونه. فإننا إذا افترضنا أن العقل شيء

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف مكرم، ص ٤١٩.

(٢) وهو وطيد الصلة بما ذكره ابن تيمية من استحالة مطابقة الحقيقة الذهنية للحقيقة
الخارجية من كل وجه.

(٣) مثلاً، الحقيقة من زاوية إدراك الباعوض ستكون مختلفة عما تبدو عليه من زاوية
إدراك الإنسان (جنس بني الإنسان)، ولكنها لن تختلف عما تبدو عليه بالنسبة لإدراك
بعوض مثله. وللفيلسوف الوعي توماس ناجل مقال مشهور بعنوان: «كيف سيبدو
الأمر لو كنا خفافيشاً»، منشور في The Philosophical Review، عام ١٩٧٤م.

والوجدان والعاطفة وسائر المطالب المعنوية مجتمعة شيء آخر، وإذا افترضنا أن العقل جوهر سام قائم بنفسه، وأنه معقل للفكر والمنطق فحسب (مجاز الـ«البرمجية حاسوبية» كما ذكر داماسيو)، فإننا سنستروح إلى الفكرة التي تدعي إمكان حد جامع مانع للعلم، يستوعب كل ما هو علمي حقاً ويترد كل ما هو زائف حقاً. ولكننا رأينا أن العقل ليس كذلك ولا يعمل بتلك الطريقة، ثم رأينا أن العلم الطبيعي لا يستقل بوجود خاص، ولا يتمتع بسلطان ذاتي يزعم به الأشياء، وقررنا أنه عرض من أعراض العقل الذي هو بدوره عرض من أعراض النفس، وبالتالي يعتريه (أي: العلم) من ألوان التدرج وصروف التبدل والتقلب ما يستعصي على الحصر. ثم رأينا أسبقية عالم الحياة على عالم العلم^(١)، واشتمال الأول على الثاني^(٢)، ثم عرجنا على الانفصام المتوهم بين الذاتي والموضوعي، فرأينا أنهما أحوال للإدراك على «مخبر مدرج» واحد، فكلما كان الإنسان أكثر وعياً بمكونات خبرته الذاتية كلما تحسن استعداده لتحري الموضوعية أو إصابتها^(٣).

(١) Skirbekk, G. & Gilje, N. (2001) A History of Western Thought: From Ancient Greece to the Twentieth Century, Routledge, p. 441.

(٢) عطفاً على حديثنا عن مطلق الوجود والوجود الخاص، يمكننا أن نقول أن العلم الطبيعي وجود مشتق من مطلق الوجود، لا أنه وجود يقابل مطلق الوجود أو يضاده. ففوق كونه تصوراً فاسداً، فإنه يسوّل لحامله تعميم الوجود الخاص بإلغاء مطلق الوجود، وهذا فضلاً عن كونه ضاراً بنا فإنه متعذر في الواقع.

(٣) نساءل كيركيغارد ذات مرة: أليس من الممكن أن يتسبب إمعاني في الموضوعية في إضعافها كـ«إنسان»؟.

ولكن بالقدر الذي يأذن به نطاق عقله، لا أنه يكون موضوعياً بالانفصال التام عن مجال خبرته الذاتية، فأنتى له ذلك ولو ادّعاها^(١).

والآن ما الذي يترتب على هذا كله إزاء مطلب التمييز بين ما هو علمي، على شروط الصورة المعيارية للعلم، وما هو خلاف ذلك؟

أقول: يترتب عليه أن البتّ في هذا المطلب قليل الفائدة أو «عديم الثمرة»، كما يعبر علماء فقه الاختلاف، نظراً لثلاثة أمور:

١ - لما سبق من تداعيات.

٢ - لما يلزم من تلك التداعيات من أمرين:

أ - أن حدود العلم الطبيعي (المعرفة الصادقة المعتمد بها) غير واضحة، ومناهجه غير منضبطة بضابط لا تتخلف آثاره.

ب - وهو لازم عن (أ): أن تخوم ما هو زائف (تنزلاً في التسمية) بالنسبة للعلم الطبيعي غير واضحة ومناهجه - إن كان له من منهج - غير منضبطة.

٣ - لما يتقرر من أن مطلب حصر طرق العلم ودلائل

(١) يمكن إرجاع البُعد النفسي للصراع بين الرومانسيين والتنويريين إلى هذا الأصل، والله أعلم. فالرومانسيون يريدون رد الاعتبار للذاتية والتنويريون متشبثون بتصورهم للموضوعية. الأولون يرون أن الآخرين لم يفهموا الإنسان، والآخرين يرون أن الأولين لم يفهموا العلم والعقل.

المعرفة هو مطلب متعذر عملياً ومرفوض نظرياً^(١).

نشر فيلسوف العلوم الكبير لاري لودان Larry Laudan مقالاً مؤثراً بعنوان «موت مشكلة الفصل» عالج فيه سؤال التمييز - أو ما يسمى في فلسفة العلوم بإشكال الفصل demarcation problem - بين النوعين السابقين من العلم، وأحدث حينها ضجة كبرى نظراً للمكانة التي يحظى بها الرجل في الأوساط العلمية والفلسفية. أثارت التوصية التي خلص إليها لودان دهشة الكثير، وكانت:

«لكي نُحسب في عداد العقلاء، علينا أن نسقط من معاجمنا

(١) وهو الخطأ الذي وقعت فيه المنطقية الوضعية. ولكن لقاتل أن يقول أن المنطقية الوضعية لم تتجاوز الحد الذي وضعت نفسها دونه، فهي لا تنفي إمكان المعرفة خارج الإطار الذي يوفره المنهج التجريبي، ولكنها تنفي عن العلم التجريبي نفسه خُبث «اللامعرفة» لكي يتمكن العلم من التقدم بخطى واثقة، ولو كانت بطيئة. هذا الكلام في مجمله صحيح، ولكن كما بينا سابقاً، المنطقية الوضعية - تماماً كالعلم - ليست شيئاً جامداً مستقلاً في الخارج، وإنما علم قائم بأشخاص يمثلونه ويقررونه ويطورونه، فيزيدون فيه وينقصون، ومنهم الغالي فيه الذي ياطر الآخرين عليه أظراً ومنهم المقتصد ومنهم دون ذلك؛ ولذلك نتوقع من الوضعية أن تتجاوز الحد الذي وضعت نفسه دونه، وقد كان ذلك بالفعل، ففزت العلوم الإنسانية وانبرى لها جمع من الفلاسفة النابهين أمثال ويلهلم ديلتاي Wilhelm Dilthey وهوسرل Husserl وغيرهما. يحضرني في هذه العجالة قصة طريفة لسفير المنطقية الوضعية في العالم العربي زكي نجيب محمود، فإنه لما أرسل إليه الدكتور عثمان أمين، صاحب الفلسفة الجوانية، رسالة يذكر فيها أنه لا يقف عند حدود الألفاظ وأنه يقرأ ما بين السطور، رد عليه زكي بأنه يقرأ فلا يجد بين السطور إلا بياضاً، وحسبك هذا دليلاً على ما يمكن أن تفعله المنطقية الوضعية عندما تمثّل امتثالاً حرفياً يؤول بصاحبها إلى قريب مما آل إليه المذهب الفقهي الظاهري من إنكار لما يُتَعَزَّر في الواقع إنكاره كالقياس ومفهوم الموافقة.

مصطلحات من مثل «علم زائف» و«غير علمي»؛ إنها تعبيرات جوفاء تقدم لنا خدمة عاطفية فقط»^(١).

يتفق مع لودان في مرمى هذه التوصية نفر غير قليل من فلاسفة العلوم المبرزين من أمثال بول فيرابند ونيكولاس ماكسويل وغيرهما. وبخصوص عدم انضباط منهج العلم الطبيعي انضباطاً يجعل سؤال التمييز مطلباً معقولاً، يتعين علينا أولاً أن نتعرف على المنهج المعتمد للعلم عبر كافة الحقول، قبل أن نتبين آراء أولئك الأعلام^(٢) عن كفاية ذلك المنهج على المستويين الذاتي والمتعدي^(٣). في الجملة، تعتمد ممارسات العلم الطبيعي كما

(١) The Demise of the Demarcation Problem; In Physics, Philosophy, and Psychoanalysis; (1983) p. 125.

من المهم الإشارة إلى أن لودان لم يرد بهذا الاعتراف بكل علم زائف حقاً كالنتجيم مثلاً، أو قبول كل معرفة لا تستند إلى دليل من عقل أو حس، وإنما أراد إلغاء إصرار العلم الطبيعي - لا سيما في صورته الوضعية وشرطه البويري - على التحكم في جنس العلم ومحاكمة جنس المعرفة بناء على فرضيات ومقدمات ظنية أو اعتباطية. يرفض لودان القابلية للتخطئة falsification كمعيار أوحده لما يمكن أن يحسب في عداد العلم، وكذلك يرفض عامل المعنى meaningfulness للمنطقية الوضعية كمعيار أوحده أيضاً؛ بل يرى لأكاتوس Lakatos أن الغلو في تبني معيار القابلية للتخطئة من شأنه أن يتسبب في تغيير ملامح العلم، كما نعهده ونعرفه، بالكلية.

(٢) من المهم جداً أن ننبه إلى أن من يضع مناهج العلم الطبيعي هم في الجملة فلاسفة العلم الطبيعي وليسوا علماء العلم الطبيعي، ولهذا تداعيات مهمة أتركها لفتنة القارئ. ما هو المنهج المشروع أو الممنوع أو ما هو مقبول ومردول في ممارسات العلم الطبيعي هو موضوع فلسفة العلم وليس موضوع العلم الطبيعي.

(٣) ذاتي؛ أي: مدى قدرته على تبرير نفسه، وهذه نقطة الضعف القائلة لكل المناهج المعمول بها، بل والتي لم يُعمل بها بعد؛ لأنه لا مناص للمنهج من الوقوع في الدور لتبرير كفايته الذاتية بذاته. أما المتعدي فأقصد به قدرة المنهج على جعل =

نعرفه اليوم على الفرضيات الكلية للمنهج التجريبي المعياري Standard Empiricism^(١)، والذي هو بحسب ماكسويل:

«المذهب الذي يقول بأنه في العلم لا يمكن قبول فرضية ذات بال عن العالم كجزء ثابت في المعرفة العلمية من غير دليل، ومن باب أولى إذا انتهكت الدليل»^(٢).

قيّم ماكسويل فاعلية المنهج التجريبي المعياري تقييماً شاملاً ودرس فرضياته دراسة فاحصة أسفرت عن وقوفه على عشر إشكالات جوهرية لم يتمكن، بتعبير ماكسويل، المنهج المذكور من حلّها، ودعاها «إخفاقات المنهج التجريبي المعياري»^(٣)؛ وهي موزعة كالتالي: ثلاث إشكالات تتعلق بالاستقراء induction، ومشكلتان في مطلب البساطة simplicity، ومشكلتان تسمّان قضية الدليل evidence، وثلاث إشكالات في أطروحة تطور العلم scientific progress. ولسنا الآن في مقام التعرض لمعالجة ماكسويل لهذه الإشكالات على وجه التفصيل نظراً لاختلاف

= العلم الطبيعي ممكناً to make science possible كما فعل كارل بوبر في وضع معيار القابلية للتخطئة أو كما صنعت الوضعية المنطقية في وضع فكرة فحص المقولات واستبعاد ما لا معنى له منها؛ أي: ما لا يقبل التحقق. وكما نلاحظ هنا، ينبه العلماء إلى الفرق بين التحقق verification والتخطئة falsification؛ فالأول الصق بالممارسة المنطقية الوضعية؛ لأنك لا تستطيع أن تتحقق من شيء لا معنى له، فضلاً عن أن تخضعه للتخطئة.

(١) من المنافحين الإستثنائيين عن المنهج التجريبي المعياري في صورته الصريحة كارل بوبر.

(٢) مصدر سابق: ص ٣٧.

(٣) The failings of standard empiricism.

غرضنا من الإشارة إلى عمله، وهو التدليل على افتقار المنهج العلمي الذي تعتمد الأوساط العلمية اليوم إلى ضابط جامع، ينفي عن الفرضيات التي تقود العلم الطبيعي خلل الاضطراب وآفة الاعتبار، سواء فيما يتعلق بآلية قبول أو رفض النظريات أو ما يتعلق بمنهج التطوير الأمثل الذي ستخضع له تلك النظريات في حال قبولها. لخص ما كسويل موقفه من المنهج التجريبي المعياري في مواضع متفرقة من أعماله، وفي واحد من أهمها يقول:

«المنهج التجريبي المعياري في صورته الجلية مذهبٌ يروم النزاهة إلا أنه ميثوس منه وغير قابل للصمود؛ إذ لا يتصور أن الدليل^(١) وحده كاف في تحديد آلية اختيار النظريات في العلم الطبيعي. أما المنهج التجريبي في صورته الخفية فهو يسدي معروفاً أفضل لممارسات العلم الطبيعي، ولا يظهر فعلاً أنه غير قابل للصمود، ولكنه خادع: إذا كان هناك إصرار على تفضيل النظريات البسيطة على النظريات المعقدة، استقلالاً عن أو حتى في معارضة الدليل، فإن العلم في واقع الأمر يكون قد صاغ فرضية ثابتة عن العالم استقلالاً عن الدليل - أي: أن العالم يتصرف، إلى حد ما، وكأنه بسيطاً - وبذلك يكون قد خرق مبدأً أساسياً من مبادئ المنهج التجريبي المعياري»^(٢).

(١) يقصد الدليل على شرط المنهج نفسه.

(٢) مصدر سابق: ص ٤٦.

النتيجة التي انتهى إليها ماكسويل ليست كشفاً جديداً في فلسفة العلوم، ولكنها من الحقائق التي يتجاوزها كثير من العلماء بقليل من الاكتراث. ثم إنني قد انتهيت إلى ما انتهى إليه ماكسويل قبل أن أعرف شيئاً عنه وعن أعماله، فكنت دائماً أقول أن المنهج التجريبي يقوم على ما يكره. فالتجربي - وكذلك الوضعي المنطقي - لا يعترف بفرضية تستعصي أو تمتنع على الدليل. لكن أم المعضلات بالنسبة للمنهج التجريبي هي أنه قائم على فرضيات لا يمكن التدليل عليها من خلال أجناس الأدلة التي لا ينبغي بها بدلاً. تأملوا معي. لا يمكن تصور أدنى نشاط، بل أدنى معنى، لأي ممارسة تجريبية إلا بافتراض الآتي:

• أنه توجد «هناك» - أي: في الخارج، استقلالاً عنا - أشياء تُسمى «حقائق»^(١).

(١) في سياق حديثه عن الفرضيات الكامنة وراء سلوك علماء الفيزياء، يقول الفيزيائي روبرت لافلين: «علماء الفيزياء يميلون للنظر إلى ذلك (العالم) بشكل أخلاقي. يوجهون حياتهم نحو افتراض أن العالم دقيق ومنظم، وأن فشله النادر في تعزيز هذه الرؤية هو قلة إدراك توجد بسبب عدم الدقة في إجراء القياسات الكافية أو عدم التفكير بعناية كافية في النتائج». (كون متميز: إعادة ابتكار الفيزياء من أساسها، ترجمة: عزت عامر، ص ٣٦ - ٣٧).

أما عالم الفيزياء الفلكية الشهير بول ديفيز Paul Davies، فمن له أدنى اطلاع على أعماله يلحظ تأكيد المتكرر على «معقولية» الكون the rationality of the universe، بمعنى أنه يتواجد على هيئة تتيح نفسها للفهم؛ ولكن يعاب على ديفيز أنه يتكلف إخفاء قناعاته الإيمانية، ويدور حول حمى الإيمان، وفكرة الخالق، ناظراً إليها من طرف خفي، فقط كي لا يُفُرس بأنياب الملاحدة الجدد. لو قُدر أنه عاش في عصر التنوير لكان ربوبياً مجاهراً من الطراز الأول! يجب ألا ننقل أبداً من دور «الاستبداد الصامت» الذي تمارسه ثقافة المؤسسات العلمية اليوم. وسيأتي بعد قليل الكلام =

• أن هذه الحقائق «تستحق» اهتمامنا .

• أن هناك شيء «يميز» فهمنا لتلك الحقائق .

في أرض الواقع ، لا يمكن تصور إمكان فعلي للمنهج التجريبي من دون إيمان صادق بتلك الفرضيات^(١) الإشكال الذي يواجه أرباب المنهج التجريبي هو أنهم عاجزون ، وسيظلون عاجزين^(٢) ، عن إبراز أدلتهم (التجريبية) على صحة تلك الفرضيات أو مشروعية ابتناء العلم عليها . بل إنهم لو حاولوا لأوقعوا أنفسهم في أتون دائرة مغلقة vicious circle .

أما تعذر حصر الطرق والقرائن والأمارات والدلائل^(٣) الموصلة للعلم أو المرشدة للمعرفة فنتيجة طبيعية لتعذر نصب حد فعلي بين ما هو علمي - على شرطهم لما هو علمي - وما هو زائف فعلاً أو غير علمي حقاً^(٤) . كما أن تحقق التعذر يلزم من

= عن موقف الفيلسوف بول فيرابند من هذه الجزئية على وجه التحديد .

(١) وهي في حكم القبلية (apriori) ؛ ولا يضر الفرضيات كونها ضمنية ، فإن من شأنها في الأصل أن تكون كذلك . ثم لا فرق بين كونها ضمنية implicit وصريحة explicit إذا كانت دلالاتها واحدة . وهي كما يقول الفقهاء : الشرط العرفي كالشرط اللفظي .

(٢) ويعون ذلك أيضاً .

(٣) يفرق بعض علماء أصول الفقه بين الدليل والأماره ، فيقولون أن العلم يقع بالأول والظن يقع بالثانية .

(٤) قد يجوز أن يقال : الزائف pseudoscience أخص من غير العلمي ؛ unscientific فالثاني يجرده من صفة العلمية ، أما الأول فيثبت له صفة الزيف ، فكل زائف غير علمي وليس كل غير علمي زائف بالضرورة ؛ ولذلك نجد الخلاف محتدم بين الفلاسفة حول ما إذا كان يمكن اعتبار العلوم الإنسانية (علم النفس ، اللسانيات ، الاجتماع ، ... إلخ) علوماً sciences بالمعنى الطبيعي natural للعلم ، لكنهم لا يتنازعون أو قل أن تنازعوا في بطلان التنجيم astrology مثلاً .

لزوم إشكال تخلف التناسب incommensurability، أو امتناع قابلية تمحيص نظريتين أو أكثر كل واحدة في ضوء الأخرى^(١). ينص مبدأ التناسب commensurability على أنه إذا كان لدينا نظريتان أو منهجيتان علميتان، وتعذر التماس معيار يعين في تفضيل إحداها على الأخرى، أو تعذر تمييز معالم إحداها عن الأخرى، أو تعذر فحص إحداها في ضوء الأخرى، فلنا عندئذ نكون قد وقعنا في إشكال تعذر الترجيح بينهما للوصول إلى حكم شاف بشأنهما^(٢). يحدث هذا كثيراً في حياة العلماء وأروقة المؤسسات العلمية، وهو موضع جدل عريض، وأحياناً مصدر قلق كبير. تأمل الفيلسوف الثائر^(٣) فيرايند مناهج العلم وممارسات

(١) Blackburn, S. (1996) Dictionary of Philosophy, Oxford, p. 69; وانظر:

Potter, G. (2000) The Philosophy of Social Science, Pearson, p. 238.

(٢) عالـج توماس كون Thomas Kuhn صور ومراتب هذا الإشكال بشيء من الإسهاب في كتابه «بنية الثورات العلمية»، وهو متوفر بالعربية.

(٣) وهناك من يصف فيرايند بـ«الأناركي»، من anarchism؛ أي: الفوضوي المتمرد على كل المرجعيات العلمية. في الأصل «أناركي» - والتي تترجم عادة إلى «لا سلطوي» أو «فوضوي» - اصطلاح يطلق في علوم السياسة على من يرفض جميع أنواع السلطة. ويمكن اعتبار الأناركية دعوة مضادة لصدر البيت الذي أنشده الأفوه الأودي: «لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم...». من المهم الإشارة إلى أن فيرايند استهل كتابه «ضد المنهج» Against Method بدعوى أن الأصل في العلم الطبيعي أنه مشروع فوضوي، ثم شرع في الاستدلال لذلك والاحتجاج له. لكنني أود أن أنه إلى أن في نفسي شيء من ترجمة «أناركي» إلى «فوضوي»، فهي توحى بأن فيرايند ينفي وجود أي نسق للعلم من أي نوع كان، وأنه يفتح الباب على مصراعيه لأنواع الخزعبلات والخرافات، وهذا غير صحيح. يمكننا فهم فيرايند بشكل أفضل عندما نفهم دوافعه، فهو يعتقد اعتقاداً جازماً أن العلم الطبيعي - بأشخاصه وأدواته ومناهجه وغاياته ومؤسساته - يمارس استبداداً فظيماً عندما يدعي احتكاره لسلطة التمييز بين ما هو =

العلماء ومزاعم الناس حول فريدة الإطار المعرفي للعلم الطبيعي فخلص إلى نتيجة تنسجم إلى حد بعيد مع تداعيات التصور الصحيح للعقل. بالنسبة له:

«لا يوجد شيء اسمه «نظرة علمية للعالم»^(١)، مثلما أنه لا يوجد هناك مشروع منتظم للعلم - باستثناء ما هو موجود في أذهان المعنيين بالميتافيزيقيا، نظار المدارس، والسياسيين في محاولاتهم لتمكين أمتهم من المنافسة. وهذا لا يمنع أن هناك أشياء يمكن تعلمها من العلم؛ ولكن يمكننا أيضاً أن نتعلم من الإنسانيات، من الدين، ومن بقايا التراث القديم الذي نفذ بجلده من انقضااض الحضارة الغربية. لا يوجد مجال موحد وكامل، والنزر اليسير من المجالات بغض أو خال تماماً من أية فضيلة. لا يوجد مبدأ موضوعي (محايد) يصرفنا بعيداً عن متجر «الدين»، أو متجر «الفن»، نحو المتجر الأكثر حداثة والأعلى ثمناً: متجر «العلم»^(٢).

= مشروع وممنوع أو حق وباطل من المعرفة؛ لا نزع أن فيرايند قد تمكن من سوق دعواه بشأن استبداد العلم الطبيعي إلى النتيجة التي كان يؤملها، ولكنه نجح إلى حد بعيد في كسر سورة علماء الطبيعة بإثارة عدد من الإشكالات النوعية حول منهج العلم وحقيقة التفكير العلمي.

(١) لا يقصد فيرايند أنه لا جود للنظرة العلمية كما يدعيها أصحابها، فهذه بلا شك موجودة، وإنما يقصد أنه لا وجود للنظرة العلمية كنموذج paradigm متماسك، كامل في ذاته، تام في كفايته الوصفية والتفسيرية، وخال من التناقضات، والاختلافات، والشغرات، بحيث لا يسع الناس في تحصيل المعرفة المعتمد بها طريق غير طريق العلم الطبيعي.

لنتوقف برهة كي نسأل: ما الفكرة الأساسية التي يخدمها الموقف السابق من مناهج العلم الطبيعي وسؤال الفصل؟

إن الفكرة الأساسية لهذه الرسالة هي إعادة تفسير العقل على نحو يتسق مع واقع الإنسان ومخرجات العلم؛ مع واقع الإنسان لأن إنسانيته ليست متقدمة على العلم الطبيعي فحسب وإنما على أجناس العلوم كلها، فتجارب الإنسان وخبراته أثري وأغنى وأكبر من العلم الطبيعي حتى جاء العلم الطبيعي، فأخذ يتضخم على حساب خبراته وحاجاته الأخرى. ولما كان العقل ليس جوهراً بائناً، ولا ملكة منفصلة عن مطالب البدن الأخرى، ولا شيئاً يعنى فقط بتنظيم الأفكار وتدبير المنطق، ولا ملكة محبوسة في الدماغ^(١)، أقول لما كان العقل كذلك، فمن الطبيعي أن يتأثر تأثراً سلبياً مباشراً لا بتصورنا المغلوط للعقل فحسب - فإننا قد تكلمنا عن ذلك ولمسنا آثاره - وإنما بتصورنا لحقيقة المعرفة ودورها في حياتنا. فحين يُقال أن المعرفة الحقة هي المعرفة التي يتوفر عليها الإنسان بواسطة العلم الطبيعي فقط، فهنا تكون المشكلة. وهي مشكلة ليس لأننا نخشى - كما يظن البعض -

(١) يقول روبرت شلدريك Sheldrake، باحث سابق في الكيمياء الحيوية بجامعة كيمبردج، رداً على فرانسيس كرك مكتشف الحمض النووي: «أين الأدلة الاستثنائية على الدعوى المادية أن العقل ليس إلا نشاط للدماغ؟ لا يوجد إلا القليل... خبرتنا عن أبداننا تكون في أبداننا، ما أشعر به في أصابعي يكون في أصابعي، وليس في رأسي! خبرتنا المباشرة لا تقدم أي دعم للدعوى الاستثنائية أن خبراتنا داخل أدمغتنا». (Sheldrake, R. (2012) The Science Delusion, p. 214). رغم تحفظي على بعض أفكار شلدريك، إلا أن بعض مؤاخذاته على العلم والعلماء جديرة بالتأمل.

أن نفقد سلطة أو قوة أو شهوة^(١)، أو لأنها تشكل تهديداً لما نملكه من معارف «غير علمية»!، وإنما لأن التصور الصحيح للعقل يأبى تلك المصادرة جملةً وتفصيلاً. فالتصور الصحيح للعقل هو المتضرر أما التصور المغلوط للعقل فهو المنتفع بهكذا مصادرة. كيف سنحصل مثلاً على معرفة عن ذوات الآخرين إذا كان عامل القصد intentionality لا يتيح نفسه لتحقيقات المنهج الوضعي positivism؟ فنحن لا نخضع نوايا الآخرين لمبدأ القابلية للتخطئة قبل أن نقرّهم على أقوالهم وإنما، كما يقول غاري بوتر Garry Potter^(٢)، نقوم باستنطاقهم عن مقاصدهم وهو الأمر الذي لا نفعله مع الحجارة أو الجزئيات. ثم إننا قد رأينا كيف أن ضبط

(١) بالنسبة لنيتشه هذا هو الواقع، فهو ينكر أن سعينا خالص في طلب الحق لذاته، ويزعم أننا مدفوعون على الدوام بطلب الجاه والقوة، وأن قول أحدهنا: «أنا أبحث عن الحق» ما هو إلا مطية تبتذل، وأوهام نخدع بها أنفسنا والآخرين، من أجل الحصول على مزيد من القوة. وأقول: ليس هذا صحيحاً بإطلاق، ولكنه صحيح إلى حد كبير، وفي التحذير منه وردت الأدلة وأقوال السلف. يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يُبَدِّلُوا كَلِمَاتِهِمْ لَوَافٍ إِنَّهَا يَكُونُ لَكُمْ عَنْهَا عِلَلٌ كَبِيرَةٌ﴾ وقال أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن قدامة المقدسي عن الدوافع الخفية لبعض العلماء: «ومنهم فرقة أخرى أحكموا العلم والعمل الظاهر، ولم يتفقدوا قلوبهم ليمحوا الصفات المذمومة منها، كالكبر والحسد والرياء، وطلب العلو، وطلب الشهوة، فهؤلاء زينا ظاهريهم، وأهملوا بواطنهم... وفرقة أخرى علموا أن هذه الأخلاق الباطنة مذمومة، إلا أنهم بعجبهم بأنفسهم يظنون أنهم متفكون عنها، وأنهم أرفع عند الله من أن يتليهم بذلك، وإنما يتلى بذلك العوام دون من بلغ مبلغهم من العلم، فإذا ظهر عليهم مخايل الكبر والرياسة. قال أحدهم: ما هذا بكبر، وإنما هو طلب عز الدين، وإظهار شرف العلم، وإرغام المبتدعين!». (مختصر منهاج القاصدين، ص ٢٣٩).

(٢) مصدر سابق.

نطاق كل معرفة تعيننا أمر متعذر، وبتعبير فيرابند نفسه: «لا يوجد مفهوم منتظم للمعرفة، هناك قدر كبير من التنوع في المفردات التي نستعملها للتعبير عما نعتبره اليوم أشكالاً مختلفة للمعرفة، أو طرقاً مختلفة للحصول على المعرفة»^(١). وما قاله ابن تيمية عن استبداد المناطق في عهده يصدق تماماً على استبداد المنكرين لكل معرفة لا تصادق عليها مناهج العلم الطبيعي، فإن أولئك: «ادّعوا أن طرق العلم على عقلاء بني آدم مسدودة إلا من الطريقتين اللتين ذكروهما، ما ذكروه من الحد وما ذكروه من القياس؛ وادّعوا أن ما ذكروه من الطريقتين يوصلان إلى العلوم التي ينالها بنو آدم بعقولهم؛ بمعنى أن ما يوصل لا بد أن يكون على الطريق الذي ذكروه لا على غيره»^(٢).

في سياق حديثه عن دور العلم وموقعه في خريطة الوعي، يذكّرنا كن والبر بحقيقتين تعيدان الأمور إلى نصابها بشأن العلاقة بين الدين والعلم والطبيعي. الأولى: «أنه يوجد علم زائف مثلما يوجد دين زائف، والمعركة ذات الشأن فعلاً هي التي تنشب بين ما هو حق وزائف منهما، لا بين جنس العلم والدين»^(٣). أما

(١) مصدر سابق، ص ١٩٢.

(٢) مجموع الفتاوى (١٧٤/٩)، وكلام الشيخ رحمه الله ينطبق من باب أولى على الفلسفة المنطقية الوضعية، فإنها قد جعلت كل طريق غير طريقها مؤدياً إلى اللامعنى. فلا معنى للفرضيات التاريخية، والاجتماعية، والنفسية، والشخصية، وبالتالي لا معنى للحكمة ولا للبصيرة ولا للفراسة ولا للحدس ولا للخبرة الذاتية، ومن أجل هذا أشهرت المدرسة الظاهراتية سلاحها الماضي في وجه هذا الاستبداد المريع.

(٣) Wilber, K. (2001) Of Shadows and Symbols. In Wilber, K. (Ed.) Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Greatest Physicists, p.20.

الثانية فتتعلق بأزمة الحدود؛ أي: تعريف كل من العلم والدين، وانعكاسات هذه الأزمة على الحروب المفتعلة بينهما، فيقول: «كثير من الجدل الدائر حول ثنائية «الدين - العلم» عبارة عن تخليط مشوّه، نظراً للكميات المختلفة من التعاريف التي تتداول من غير وقوف على حقيقتها»^(١).

ولكن نذكّر بأن هذه التوصيات التي أدلى بها والبر لا تتأتى إلا مع تصور معين للعقل، تصور لا أقول يستوعب كل خرافة وأسطورة، وإنما يستوعب كل معرفة تلامس احتياجنا، ولا تتعارض تعارضاً محققاً - لا متوهماً - مع خبرتنا الثابتة، لا المتوهمة أو الظنية، بشأن حقيقة العالم الخارجي^(٢). فنحن في واقع الأمر لا نتعامل مع العلم ككيونة مستقلة، كما أوضحنا سابقاً بما لا مزيد عليه، وإنما مع وعينا بالعلم وإدراكنا لحقيقة قضاياه، وكذلك الأمر بالنسبة للدين. فنحن، على حد تعبير فيلسوف العلوم المثير للجدل لاري لودان، نؤلف من آحاد الخبرات، الدينية منها والعلمية، أوضاعاً معرفية epistemic^(٣) statuses، تتفاوت من فرد لآخر، ومن ثقافة لأخرى، عن حقيقة العلم وماهية الدين، وما يتصل بهما ويتفرع عنهما من مقدمات، وتصورات، وقضايا، وأحكام، ومناهج،

Wilber, K. (2000) A Theory of Everything, Gateway, p. 133.

(١)

مراعاة قيد «عدم التعارض» هو أقل المطلوب، وإلا فغاية المطلوب هو ابتغاء «التكامل» - لا مجرد عدم التعارض - بين كافة مكونات الخبرة البشرية.

Laudan, L. (1982) Science at the Bar-Causes for Concern, Science, Technology, & Human Values, Vol. 7, No. 4, p. 17.

(٣)

وممارسات. نظراً لأهمية هذه المسألة، سأفرد لها بمعالجة خاصة في الرسالة الثالثة إن شاء الله.

أختم هذه الرسالة بتداعيين آخرين - وأمثلة التداعيات لا تحصى - من جراء تبني التصور الصحيح للعقل.

في تقديري أن التصور المغلوط للعقل قد أدى إلى تكوين تصور مغلوط للإله الحق. إن التصور الفلسفي الديكارتي للعقل، بمفاصلته للبدن، وتماهيه مع ذاته كجواهر، وانبتاته عن مطالب العاطفة، تمخض عنه في اللاشعور علاقة مع الإله تشاكل وتجانس طبيعة العلاقة بين العقل كجواهر سماوي لطيف والجسد كمادة أرضية غليظة. تتجلى دلالة هذه العلاقة بتمامها في أصل «العقيدة الربوبية» deism التي فشلت في عصر التنوير أو ما يدعى بعصر العقل. في هذه العقيدة، لا يمت الخالق لمخلوقاته - بما في ذلك نحن - بصلة أكثر من صلة إيجاده لها. فالخالق بالنسبة للربوبي قد خلق العالم وأودع فيه نظامه وبث فيه قوانينه ثم أعرض عنه بالكلية، فهو بعد ذلك بائن عنه أبداً، ولا تدبير له فيه، ولا شأن له بأحد من خلقه؛ خلافاً لما تقرره «العقيدة الألوهية» theism حيث الخالق لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، وحيث ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾، وحيث هو الدهر يقلب الليل والنهار، وحيث هو يجيب دعوة المضطر ويكشف السوء، وحيث هو ﴿مَّا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾، وحيث هو أضحك وأبكى وأمات وأحيا وأغنى وأقنى.

يُصدّق تشخيصنا المتقدم كلام أنتني ثيسلتون
Anthony Thiselton، صاحب الموسوعة المختصرة في فلسفة
الدين، حيث يقول:

«في القرنين السابع والثامن عشر، طرح المذهب الربوبي
تصوراً يغيّر التصور الألوهي للإله؛ فبينما يؤمن الألوهيون بإله
متصرف في الكون، فإن المذهب الربوبي يقرر مفهوماً عقلياً
للإله كمصدر للخلق، متعال عنه وكائن وراءه»، إلى أن قال:

«بتمسكهم بالنماذج الميكانيكية لعقلانية عصر التنوير، اعتبر
الربوبيون الكون شيئاً آلياً تركه الله ليعمل، ولكن من غير أن تمسه
(أي: الخالق) حاجة للتدخل فيه»، ثم قال - وهو محل الشاهد -:

«ليس من قبيل المصادفة أن يحظى المذهب الربوبي
بالانتشار في عصر العقل. يصف جون هنري نيومان John Hnery
Newman القرن الثامن عشر في إنجلترا بأنه عصر العقل، حيث
تبرّد مشاعر الحب. أما في القرن التاسع عشر، لا سيما في
ألمانيا، فتأتي الرومانسية لتحل محل العقلانية، ولتؤسس (أي:
الرومانسية) لتصور عضوي، بدلاً من ميكانيكي، في وصف علاقة
الإله بالعالم. لقد كان توماس كارلايل Thomas Carlyle فيمن
نقد إله المذهب الربوبي نقداً قاسياً، فوصفه بأنه: إله غائب، يقعد
بلا عمل، منذ السبب الأول، خارج أطراف كونه، ليراه
يعمل»^(١).

(١) Thiselton, A. (2002) A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion, Oneworld Publications, p. 61.

وتؤكد مؤرخة الأديان المعروفة كارن أرمسترونغ Karen Armstrong تلك الصلة بين التصور الذي نرفضه للعقل والتصور الذي نرفضه للإله، فتقول:

«ولكي يظل الدين في حالة مواكبة لما يستجد من تطورات، فقد كان على الدين أن يتغير، ولذلك لجأ فلاسفة التنوير إلى تطوير مفهوم جديد للألوهية^(١)، يعتمد كلياً على العقل وفيزياء نيوتن، وأسموا هذا المفهوم بالربوبية^(٢)».

كما ترى، تلك شواهد ماثلة - وما لم نذكره أكثر - على خضوع تصوراتنا عن الإله لفرضياتنا عن العقل، وهذه الأخيرة تؤثر بدورها في بنية العقل الأساسية ولكنها لا تستأصلها بالكلية. بمعنى آخر، بنية العقل الأولية لا تتبدل بتبدل تصوراتنا، وإلا عسر أو استحال علينا العودة إليها أو استعادتها. الذي يحدث هو أن تصوراتنا الخاطئة عن العقل تحجز عناصر تلك البنية عن العمل في تناغم تام؛ إنها تفسد العقل في تكامله وتنوع أبعاده، ولكنها لا تلغيه. من هنا ندرك مغزى مناشدة ماكس بلانك «المتعقلين» للاعتراف بالمكون الديني في حياتهم، حين قال: «لا بد لكل إنسان متعقل أن يعترف بالمكون الديني الذي بداخله،

(١) البعض يرى أنه مغاير للألوهية آخرون يرون أنه صورة من صورها.

(٢) Armstrong, K. (2009) The Case for God, p. 204. هناك دوافع أخرى لتبني التصور الربوبي من ضمنها فظائع وتناقضات الكنيسة، ولكنها لا تفسر في نظري «الاستسحان العقلي» الذي لاقاه ذلك التصور من قبل فلاسفة وعلماء عصر التنوير، إلا إذا كنا سنفترض أن للعقل «أصل عاطفي» أو «أساس وجداني»، فهنا يتأكد ما ننادي به من ضرورة تصحيح المفهوم الشائع للعقل.

ويسعى في تنميته لتعيش نفسه في تناغم واتزان^(١). فبالنسبة لبلائنك، كمال العقل في إحياء المكون الديني وليس في محاولة وأده أو تحجيم أثره.

بالعودة لتصور الإله في المذهب الربوبي، يمكننا القول بأن الدعوة إلى الإيمان بخالق لا صلة له بصلواتنا وحاجتنا، ولا علاقة له بعالمنا، ولا أثر له في تصوراتنا وأحكامنا، هي دعوة استبدادية، من جنس الدعوة إلى اختزال جنس العقل في التصور العلمي الغربي للعقل، أو من جنس اختزال مطلق الوجود في ضرب واحد من الوجود. وفوق كونها استبدادية فهي اعتباطية لا لأنها تتعارض مع المطلب العاطفي من العقل فحسب وإنما المكون المنطقي منه أيضاً. فنحن بين أن نثبت خالقاً عليمًا قديرًا معنيًا بما خلق، وهذا هو الأصل، وإما أن ننفي وجوده، أما أن نثبت وجوده ثم نقرر من تلقاء أنفسنا أن ننفي صلته^(٢) بما أوجد فهذا لعمري يحتاج إلى دليل أكبر من الدليل الذي يحتاجه الملحد ليثبت صحة إلحاده.

(١) Planck, Max (2001) The Mystery of Being. In Wilber, Ken (Ed.) Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Greatest Physicists, p.161.

(٢) ليعذرني القارئ على ألفاظ من مثل «معني به» و«يتدخل في» فإني استعملها مجازة للمخالف، وإلا فالأصل مراعاة ألفاظ الشارع ما أمكن عند الحديث عن صفات الخالق الذاتية أو الفعلية. وكما قال العلماء: باب الإخبار عن الخالق أوسع من باب إثبات صفاته، لذا قيل: «وأما الإخبار عنه بأنه متكلم ومريد وصانع فهذا جائز لأن باب الإخبار عنه أوسع من باب الإنشاء». انظر: حاشية «لوامع الأنوار» (٣٧/١).

إننا عندما نفسح المجال أمام العقل ليأخذ مداه الفطري ووضعه الطبيعي، فإنه لن يتجاوز محنة المذهب الربوبي المتمثلة في لا مبالاة العقل بخالفه فحسب، وإنما سيسعى بكل شوق لاكتشاف كل ما يمكنه اكتشافه عنه، وسيظل منفتحاً على الخبرات والتجارب التي من شأنها أن تقود التصور الصحيح للعقل باتجاه التصور الصحيح للخالق. التصور الصحيح للعقل هنا - وكما أضلنا لذلك سابقاً - يؤكد على عقل: أخلاقي moral، أدبي ethical، عاطفي emotional، قيمى value-oriented، غائي teleological، إنساني anthropic، جمالي aesthetic، كوني cosmic؛ وليس على عقل: منطقي logical، حاسوبي computational، رياضي mathematical، آلي mechanical، تجريبي empirical فقط. إن التصور الأوفق للعقل يؤسس لمطالب منطقية logical، وعملية pragmatic، ونفعية utilitarian. فموجب هذا التصور حتى الملحد، مهما أمعن في إلحاده، شاء أم أبى، غير مستثنى من مراعاة هذه الاعتبارات في موقفه من فكرة الخالق. فهو يدرك أن قرار إلحاده «مُسَيَّسٌ» (من سياسة) بمكاسب عملية ونفعية تفوق في إلحاحها إلحاح ما توهمه من دلالة المنطق عليه.

لأجل هذا، وفي ضوء كل ما تعرضنا له من تداعيات فيما سبق، لا يمكن أن يكون الخالق مجرد فكرة مثالية منتزعة من قياس فاسد على الخبرة البشرية، فإنه لو كان الأمر كذلك حقاً لامتنع إمكان المذهب الربوبي، والمعتقد السبيونوزي

والأينشتايني^(١) بشأن الإله امتناعاً عملياً، نظراً لأن الأول والثاني - في نظر أصحابهما ورأي جمع من النقاد - لا يفتقران في تصورهما إلى قياس على أصل معهود للعقل. الخالق ليس فكرة أو «فلتة» للعقل، وإنما جزء لا يتجزأ من تمام إنسانيتنا؛ وتكتمل إنسانيتنا، بل تتجمل أيضاً، على قدر اقترابها منه وتعرفها عليه. فلا نعجب إذاً من تعدد وتنوع العقول التي تؤمن به، فإن التعدد والتنوع دليل كل عقل صحيح على كونه حاجة نفسية أصيلة^(٢)، وبتعبير الفيلسوف راي بلنغتون Ray Billington :

«يبدو أن ضرورة «الإله» للغتنا كضرورة الملح للبحر والأكسجين للهواء. وبوجود أغلبية ساحقة من الجنس البشري

(١) نسبة للفيلسوف سبينوزا وللفيزيائي أينشتاين، فالأول آمن بإله حال متحد في ومع الكون، والثاني آمن بتصور مطلق للإله، إله معطل عن الذات والأسماء والصفات (أو غير شخصاني - كما يقال - impersonal)، كإله الجهمية، الذي وصفه ابن تيمية في أول «نقض التأسيس» بأنه معبود معدوم.

(٢) قد يعترض المخالف: وهل الحاجة دليل على وجود الخالق؟ فيقال: الحاجة للإله - وأقصد هنا الحاجة اللازمة عن صحة تصورنا للعقل وسلامة عمله في ضوء ذلك التصور - ليست من تلفيقنا أو صنعنا، ويجب أن نعي هذا لتفادي دعوى اختراع العقل لفكرة الإله؛ هذا هو الأمر الأول. أما الأمر الثاني فهو أن الحاجة ليست هي الدليل - بالآلف واللام - على وجوده وإنما دليل عليه. والمشكلة تكون عندما ينظر المخالف إلى دلالة أحاد الأدلة مفرقة ولا يأبه لقوة دلالتها مجتمعة، فإنها باجتماعها تكتسب هيئة معنوية ومرتبنة دلالية لا يدل عليها كل دليل على انفراده. نحن نسمي المجموعة من الأعواد «حزمة» ولا نطلق ذلك أبداً على كل عود لوحده. وقد تعقب فيلسوف اللاهوت الشهير ريتشارد سوينبرن Richard Swinburne هذا القصور في ملاحظة الدلالة المتولدة من اجتماع الأدلة، فقال: «من الملاحظ البائسة لفلسفة الدين المتأخرة الميل إلى معالجة الحجج على وجود الخالق بمعزل عن بعضها البعض».

Swinburne, Richard 2004 (The Existence of God, Oxford) University Press, p. 12.

تؤمن بالله، نحن لا ننظر إلى عدد مهول فحسب وإنما إلى طيف واسع من الناس: الفقير والغني، الأبيض والأسود، المتعلم والأمي، المتطور والبسيط، المتحضر والمؤمن بالخرافة»^(١).

ولعل ما سبق يفسّر مغزى كارل يونج، عملاق علم النفس التحليلي، في جوابه غير المتوقع عن سؤال المذيع جون فريمان لما سأله في آخر حياته عما إذا كان يصدق بوجود الله، فتبسّم وقال: «تصعب الإجابة، أنا أعرف. لست بحاجة لأن أصدق، أنا أعرف»^(٢). كان فريمان ينوي فيما لو أجاب بأنه «يصدق» أن يتبع سؤاله الأول بسؤال: وما دليلك؟ ولكن يونج أجاب بالجواب الذي يمليه عليه واجب معرفته بنفسه: أنا أعرف! لقد بدأ يونج بنفسه فنظر فيها وفتش داخلها ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ قبل أن يقلب نظره في الطبيعة، رغم شغفه بالطبيعة ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُتَوَكِّلِينَ﴾، فأدرك كما أدرك يوهان غوته من قبل أن الطبيعة والنفس كلٌّ لا ينفصل، إذ لا سبيل إلى معرفة أن السماوات والأرض وما بينهما مخلوقٌ بالحق إلا بمعرفة أن العقل الذي يتأمل ذلك كله هو أيضاً مخلوق بالحق، وهذا الذي خلصنا إليه هو لب المبدأ المشار إليه في فلسفة العلوم بالمبدأ الإنساني

Billington, R. (2002) Religion without God, Routledge, p. 1, 4.

(١)

(٢) كان ذلك في مقابلة تلفزيونية عام ١٩٥٩م، في إحدى حلقات برنامج «وجه لوجه» Face to Face. يوحى ظاهر جواب يونج أن الإيمان بالخالق لا يمكن التدليل أو البرهنة عليه عقلاً، وسواء أراد ذلك حقاً أم لم يردّه فإن هذا الاستنتاج غير مقبول، وسوف نخصص في الرسالة الأخيرة من الكتاب الحالي فقرة توضح هذه المسألة.

The Anthropic Principle؛ المبدأ القائل بأنه لو كان الكون على غير الهيئة التي هو عليها الآن لما كنا نحن هنا لتأمله وهو على تلك الهيئة.

فالكون بالنسبة لنا كون إنساني؛ لأنه يعني العقل الإنساني ويشد انتباهه عندما يرجع البصر ويَجِيل النظر فيه؛ وإن العقل ليكون في أحسن أحواله وأتم هيئاته عندما يكون معنياً بالطبيعة والكون ويفتح على أسئلة المبدأ والغاية، وإنه ليستدل بمجموع ذلك على تفاوت معاني العظمة والجلال والجمال، فلئن كان ما يشهده في هذا العالم الحادث المحدود يقذف في روعه تلك الإشراقات المهيبة فلأن يكون ما وراء ذلك أجل وأروع وأعظم من باب أولى. يقول جيروم كارل Jerome Karle، الحائز على نوبل في الكيمياء، معبراً عن هذه اللحظة من تجليات الوعي: «مفهوم الإله هو خلاصة أسمى خبرة يمكن أن يتصورها الإنسان في وجوده».

فإذا كان العقل في وضعه السوي بهذه المثابة، وإذا كان لتصورنا للعقل نفسه أن يستوعب ذلك الوضع ويتلاءم معه، وإذا كان التصور الصحيح للخالق - الذي هو أثر من آثار التصور الصحيح للعقل^(١) - يقضي بأن الخالق عليم بما خلق^(٢)، مدبر

(١) وقد يلزم من تعدد التصورات بشأن العقل تفاضل العقول فيما بينهما، وهو ما قرره الأئمة من سلف هذه الأمة، قال صاحب المسودة: «يصح أن يكون عقل أكمل من عقل وأرجح». (المسودة: ٩٨٢/٢).

(٢) ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.

لأمرها وقريب منها^(١)، لا مهمل لما تقتضيه حكمته فيها أو بعيد عنها، فما أثر مجموع ذلك على جوهر نظامنا الأخلاقي؟ لن يتخلف أثره عما رصده الأنثروبولوجي جيمس لويبا James Leuba في أحوال المتطلعين لما وراء المادة. يقول لويبا: «الرغبة في الخلود تستمد أصلها الأكبر من الرغبة في النظر لأنفسنا وللكون على نحو رفيع»^(٢)، إلى أن قال: «ويبلغ تأثير هذا الدافع الأخير مداه الأكبر فقط عند أشخاص ذوي أخلاق وأفكار على درجة عظيمة من التميز»^(٣).

بهذا أنهى الكلام عن التداعيين الأخيرين، وأختم الكلام في مبحث العقل.

(١) ﴿قُلْ مَنْ يَكْفُرْكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ﴾.

(٢) وهو من جنس المعنى الذي مدحه الله في سياق الثناء على أصحابه (سبحانك ما خلقت هذا باطلاً)، ويتصل بالمعنى الذي أثبتته لنفسه في سياق نفى العبث عن خلقه لعباده ﴿فَتَتَمَلَّى اللَّهُ إِلَيْكَ الْغَنَى﴾.

(٣) Leuba, James H. (1921) The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological, and Statistical Study, London, (edit.), p. 311.

الرسالة الثالثة

تتمات، ونقولات، وتعليقات

تتمات، ونقولات، وتعليقات

لا أزعـم أنـي قد عالجت قضايا الرسالتين السابقتين معالجة وافية، ويظل طابع الرسالة في عرف التأليف مهموماً بتحقيق شرطي التجانس والإيجاز لما يُطرق من مسائل. لكن ربما نتج عن ذلك في بعض الأحيان من الإجمال والإخلال ما يبعث القارئ على الاستفصال، ويشير تشوفه لمزيد من البيان. في هذه الرسالة الثالثة، سأبذل قصارى جهدي في إثارة تلك المواضع المجملة، والمسائل المهملة، وسأجتهد في أن أورد على نفسي من الإبرادات المحتملة والإشكالات الدقيقة - والتي كان بالإمكان إثارتها في موضعها من الرسالتين السابقتين لولا خشية الإسهاب بما يُخرج عن أصل الموضوع - ما أرجو أن يحقق للقارئ ما كان يأمله من بسط وبيان؛ فإن قصر سعيي عن تحقيق ذلك، فشان العبد الضعيف.

كذلك رأيت أن أطعم هذه الرسالة بعدد من النقولات المهمة، متوخياً فيها دقة الترجمة قدر المستطاع، وربما أتبعتها

بتعليقات ترشد القارئ لشاهد الفائدة فيها . وفي كل ما سبق لن
ألتزم ترتيباً معيناً، ولن أقتصر على فن أو علم واحد، إثراء
للفائدة، وقطعاً لدابر الرتابة . وسيكون طول كلامي في كل فقرة
متردداً بين عبارة لا تتجاوز السطر ونصف وفقرة تطول حسب
الحاجة؛ فهيا بنا متوكلين على الله مستمدين منه العون .

إشكال وجواب

لما ذكرنا تداعيات التصور المغلوط للعقل، التصور الذي جعل داماسيو يغلط ديكارت، ودفع كلاً من لاكوف وجونسن إلى تلمس آثار تلك الغلطة، رأينا كيف أن التصور البديل أو الصحيح - أو الأصح، تحرزاً! - للعقل يوفر أرضية خصبة للتدين، ويذل الطريق إلى الإيمان، ويفرغ دعوى ابتناء قرار الملحد على الموضوعية التامة أو المنطق الخالص أو الفكر المحض من مضمونها. ولكن لسائل أن يتساءل: كيف نفسر إيمان ديكارت العميق بالخالق؟ أليس من الطبيعي أن يكون مبتدع التصور المغلوط للعقل أول المتضررين به؟ وماذا عن كانت وبليز باسكال وفولتير وعامة فلاسفة التنوير؟ ألم تدلهم عقولهم على وجود الخالق بالرغم من إيمانهم بتصور للعقل يضاهي ذاك الذي نادى به فلاسفة اليونان وأرسى دعائمه ديكارت؟ والجواب من وجهين:

الأول: أننا لم نزعم أن التصور المغلوط للعقل وقرار الإلحاد متلازمان، بل لم نزعم أن العلاقة بين اللادينية - فضلاً

عن الإلحاد - والتصور المذكور حتمية. حقيقة ما أردته وقلته هو إبطال دعوى تفوق القرار العقلي الإلحادي على القرار العقلي الإيماني، وأحسب أنني فعلت.

الثاني: صحيح أن ديكارت ومن ذكرت لم يمنعهم تصورهم القاصر عن العقل من التصديق بوجود الخالق، بل نزيد فنقول أن ذلك التصور مسؤول في حالات عن إيمانهم بضرورة فكرة الخالق بناءً على أسس منطقية في نظرهم^(١). ولكننا رأينا في المقابل الأثر السلبي المريع لذلك التصور في طبيعة العلاقة المفترضة بين الخالق من جهة والمؤمنين بوجوده من جهة أخرى، والمتمثل إما في التصور الموهل في عقلته الخالق، فهو عند المتأثرين بأرسطو ومن بعده من متفلسفة المحرك الأول الذي لا يعقل إلا ذاته، فكله عقل، وحقيقته عقل، وعنه تولد العقل الفعال وما قبله من عقول، فهي عندهم «لازمة لذات الله متولدة عنه معلولة له»^(٢)، أو المتمثل في التصور الربوبي (الدايزمي deism) للخالق، والذي يمكن اعتباره أثراً من آثار الاتصال بالتصور الأول^(٣)، الأمر الذي

(١) يمكن اعتبار الباعث على التصور الديكارتي للعقل باعث «إثباتي تنزيهي» رام ديكارت إثبات عصمة العقل لتنزيه خالقه عن الخداع.

(٢) ابن تيمية، الصفدية، ط. أعضاء السلف، ص ١٧٧.

(٣) كان عصر التنوير عصر إعادة اكتشاف rediscovery - كما يعبر بعض النقاد - لفلاسفة اليونان. أيضاً شرحنا في الرسالة الثانية من هذا الكتاب أثر الثقافة العلمية لعصر التنوير في تشكيل التصورات التي من شأنها أن تمهد للفكر الربوبي، فليراجع هنالك إن لزم. أود الإشارة إلى أن العصر المسمى بعصر العقل تال لعصر النهضة وسابق لعصر التنوير، هذا هو المتعارف عليه في عامة كتب التاريخ، ولكن بالنظر للأثر =

نتج عنه عين ما نتج عن التصور الأول: صانع للعالم «لا يمكنه تغيير العالم ولا له قدرة ولا اختيار في تصريفه من حال إلى حال»^(١). وعليه فالنتيجة العملية للمقالة الربوبية هي اللادينية: «عقلي هو كنيسي»، كما قال توماس باين.

= العملي للفلسفة العقلانية، يمكن اعتبار عصري العقل والتنوير حقبة متجانسة إلى حد بعيد.

(١) المصدر السابق، ص ٥٥. نعم هناك اختلاف بين التصور الربوبي والتصور الفلسفي الآنف الذكر فيما يتصل بعلاقة الخالق بمخلوقاته من جهة أن التصور الأول لا ينفي عن الخالق حقيقة القدرة وإنما ينفي عنه إرادة التدخل في شؤون الكون بعد إيجاءه. ولكن بالنظر لمآل التصورين النتيجة واحدة.

ورطة

يبدو أن كثيراً من المؤمنين بنظرية التطور الدارويني لا يدركون التحدي بل التهديد الذي تشكله نظرية التطور لعقولهم التي يثقون بها ويعتمدون عليها في تصور وجودهم فضلاً عن الحكم عليه، بما في ذلك تصورهم لنظرية التطور وأحكامهم عليها. ما طبيعة هذا التهديد؟ لنستمع إلى دارون نفسه. في ٣ يوليو من عام ١٨٨١م بعث دارون رسالة خاصة إلى صديقه وليام جراهام William Graham يقول فيها ما نصه:

«ينتابني دائماً شك فظيع حول ما إذا كانت قناعات عقل الإنسان، والذي بدوره تطور من عقول كائنات أدنى، تتمتع بأي قيمة أو تستحق أدنى ثقة»^(١).

وفي موضع آخر من سيرته التي جمعها وحررها ابنه فرانسيس يقول أيضاً:

(١) Charles Darwin to W. Graham, July 3, 1881, In Darwin, F.; edit. (1911) The Life and Letters of Charles Darwin, Vol. 1, London, p. 285.

«ولكن هنا يراودني الشك الآتي : هل يمكن أن يكون عقل الإنسان، والذي أؤمن إيماناً جازماً أنه تطور من عقل كذاك الذي تمتلكه أدنى الكائنات، محلاً لثقتنا وهو يُدلي بتلك الاستنتاجات العظيمة؟»^(١).

وقد تنبه إدموند هوسرل لطبيعة هذا الإشكال، فأورده كمثال يُعترض به على إمكان المعرفة؛ يقول هوسرل:

«قد تعرض للخاطر بعض الأمور من علم الحياة، فنذكر نظرية التطور الحديثة حيث نما الإنسان في كفاحه من أجل الوجود بحسب الانتقاء الطبيعي، فنما معه عقله بالطبع، ومع العقل سائر الصور التي هي أخص به، ولا سيما الصور المنطقية. ألا يدفعنا ذلك إلى القول إن الصور والقوانين المنطقية إن هي إلا سمة عارضة للنوع البشري، وإنها قد تكون مختلفة، وتصير كذلك في سياق التطور المقبل؟»^(٢).

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٢.

(٢) إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: د. فتحي إنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م، ص ٥٤.

سؤال وجوابه

لسائل أن يسأل: يوحى كلامك في رسالة مبحث العقل بأنك ألغيت كل فرصة للاستدلال على وجود الخالق بالعقل، ومن باب أولى بالعلم، ويبدو بذلك أنك تميل إلى جعل الإيمان بالخالق قضية عاطفية صرفة^(١)، كما فعل إيمانويل كانت عندما زعزع أسس الاستدلال العقلي على وجود الخالق ولجأ عوضاً عن ذلك إلى المكوّن الإلزامي للأخلاق. فهل هذا يمثل موقفك حقاً؟

الجواب: لم أنف إمكان الاستدلال على وجود الخالق بالعقل؛ بل العكس: نفيتُ تلك الصورة المختزلة والمشوهة للعقل التي تجعل إمكان الاستدلال عليه أمراً مُستبعداً أو متعذراً في نظر الملحد أو اللادري. آية ذلك أنني رتبتُ على التصور الصحيح للعقل معقولية الإيمان بالخالق، وذلك أنني وسعتُ حدود العقل،

(١) تستعمل كلمة Fideism في فلسفة اللاهوت الغربي ويراد بها أن إمكان العلاقة بين الإنسان وفكرة وجود الخالق مبني على الإيمان المجرد فقط، من غير أساس عقلي لذلك.

وأثريَتْ خبراته وتجاربه، وجعلت مكاناً للبصيرة insight والحكمة wisdom، وهي معان عقلية تكاد تندثر من المعجم العقلاني - العلمي الغربي؛ وبينت أن الإنسان ليس عقلاً «يشتق علومه من الإحساسات أو من ذاته أو من حدسه للوجود فحسب، وإنما هو أيضاً فاعلية وجدانية لا تخضع لعملية البرهان المنطقي المنظم»^(١) في كل أحوالها، «إذ من ذا الذي يقيس أفكاره وآراءه بمنطق أرسطو أو بفلسفة أفلاطون؟»^(٢). ولكّني أنبه أن هذا التوسيع والإثراء للعقل مختلفٌ عن الانفتاح العقلي الذي يستوعب كل آلهة العالم، بحيث يكافيء الإيمان بزيوس Zeus وأفرودايت Aphrodite ووحش السباغتي الطائر Flying Spaghetti Monster من جهة الإيمان بالخالق الواحد المتعال الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ من جهة أخرى. نحن نعلم قطعاً، الموافق منا والمخالف، أن العلماء الناظرين في الطبيعة وقوانين الكون لم يخطر ببالهم أي خرافة أرضية وإنما إله واحد عليم قدير؛ الإله الذي قال عنه دارون في شاهدٍ ذكرناه مراراً: «أما وجود حاكم للكون فهذا مما دانت به جموعٌ من أعظم العقول التي وُجدت على الإطلاق»^(٣).

ولأهمية التساؤل السابق أذكر على وجه الاختصار بعض ما

(١) فهمي جدعان، أسس التقدم عن مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، الشبكة العربية، ٢٠٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) مصدر سابق.

تمس الحاجة إليه في الإجابة عنه، فأقول: يجب أن نفرّق بين كون آثار صنع الخالق هي موضوع النظر العقلي وبين كون ذاته سبحانه هي الموضوع. ويجب أن نفرّق أيضاً بين التوقف عند الواجب المتحصّل من النظر في تلك الآثار وبين مجاوزة ذلك الحد للنظر فيما يمكن أن يجوز أو لا يجوز على الخالق سبحانه؛ وأن نعي أيضاً أن هناك فرقاً بالنسبة للمرء بين ما يحصله العقل من علم صحيح عن الخالق قبل التعرف على الوحي وبين ما حصله من ذلك بعد التعرف على الوحي. فبالعلم الأول، لا يجب عليه معرفة الخالق ولا شكره، وفي الثاني، يستقر في حقه وجوب التعرف عليه وشكره. بل إنه بعد معرفته للوحي لا بد أن يعتقد ما طابق الوحي مما تحصل لديه من علم صحيح عن الخالق وأن يستبعد ما خالفه من علم فاسد عنه؛ أي: أنه فوق شكره للمنع لا بد أن يُمعن في تصحيح تصويره لما يجوز وما لا يجوز على خالقه جل شأنه، ولا يقف عند ما طابق علمه من خبر الوحي قبل ورود الوحي، كل ذلك في حدود استطاعته والله لا يكلف نفساً إلا وسعها.

والمراد بالواجب فيما سبق هو ما لا يتصور عدم اتصاف الخالق به عند النظر الصحيح في آثار صنعه، كأن يتصف بالقدرة والعلم والإرادة أو الاختيار، فإن النظر الصحيح لآثار صنعه يوصل إلى ذلك ويدل عليه، وهذا بخلاف ما وراء الواجب - أي: ما يجب له من الصفات - مما لا سبيل إلى القطع به أو حتى الوقوف عليه بالنظر العقلي المجرد، كصفة المجيء

والاستواء والنزول وغير ذلك؛ فإن هذا مما لا يستقل العقل بإيجابه، خلافاً لصفة العلم مثلاً، فإنها مما يمكن أن يستقل العقل بإيجابه من غير وحي، وقد حدث هذا لكثير من العقول التي لم تعرف الوحي^(١). ولذلك يقول ابن تيمية مثلاً: «فأما علوه ومباينته للمخلوقات فيُعلم بالعقل الموافق للسمع، وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع»^(٢). فالقول بأن إمكان العلم بالخالق ممتنع عقلاً هو أيضاً قولٌ باطل عقلاً، وباطل واقعاً. ولذلك قيل أن: «أول نعم الله تعالى الدينية على المؤمن وأعظمها أن أقدره على إرادة النظر والاستدلال لمعرفته»^(٣). أما إمكان العلم به علمياً - تنزلاً مع من يفصل بين دلالة الأدلة العقلية وأدلة العلم الطبيعي - فهو أيضاً ممكن لأسباب أهمها:

١ - أن من تداعيات التصور الصحيح للعقل ذوبان «جدار الفصل التعسفي» بين دلالة العقل ودلالة العلم^(٤)، أو مجال العقل ومجال العلم^(٥)، أو لنقل: بين الأوضاع المعرفية الصحيحة لكل من العقل والعلم. وآمل من القراء أن يجددوا عهدهم بما رقمناه

(١) ينظر: كتاب «شرح العقيدة الأصفهانية» لابن تيمية فقد فصل القول في هذه المسألة تفصيلاً لا تجده عند غيره.

(٢) التدمرية، ص ٨١، بتحقيق السعوي.

(٣) السفاريني، لوامع الأنوار (١/١١٤).

(٤) نعم، ندرك من وجوه أن الأدلة التجريبية غير عقلية، ولكن لا معنى للأولى بلا عقل.

(٥) لأن العلم حالة من أحوال العقل، قائمة به، أو ثمرة لعمل العقل. وليراجع مبحث العقل للتوسع.

عن العقل في مبحث العقل ليقفوا على صحة النتيجة بناءً على صحة المقدمات.

٢ - أما بالنسبة لكانت Kant فإن لنا معه وقفة. إن كانت لم ينف إمكان وصول العقل المجرد لقضايا أو أحكام صحيحة عن الخالق نفيًا تاماً بمعنى أنه جعل تعذر ذلك أمراً ذاتياً؛ كلاً، إنما نفى اليقين. هذا هو الذي يتحصل عليه المرء عندما يجمع أطراف أقواله في هذه المسألة. وإلا فإمكان الإصابة في بعض ذلك فوارد وإن لم نتيقن منه في نفس الأمر. ولذلك لم يقف كانت عند حدود الخبرة التجريبية فقط وإنما أضاف بعداً آخر للعقل، خلافاً لما فعله هيوم كما هو معلوم. فنجدده يقول مثلاً:

«ولكن، بالرغم من أن جميع معارفنا تبدأ (مع) الخبرة، إلا أن هذا لا يستتبعه بالضرورة أنها ناشئة بأجمعها (من) الخبرة. ذلك أنه من الممكن جداً أن تكون معارفنا التجريبية مركبة مما نستقبله بواسطة الانطباعات وما تزودنا به ملكة المعرفة»^(١).

ولذلك لا نعجب عندما يُبدي كانت اهتماماً خاصاً بدليل التصميم. فبالرغم من موقفه المعروف من الأدلة التقليدية على وجود الخالق، وإصراره على الالتفات لواجب الوازع الأخلاقي، إلا أن دليل التصميم، من وجهة نظر كانت، يظل على الأقل:

«أكثرها إدهاشاً ووضوحاً، بالإضافة إلى سهولته بالنسبة للفهم العادي، كما أنه أكثرها اتساقاً مع الحالة الطبيعية من أي

Kant, I. (1902) A Critique of Pure Reason, P.F. Collier & Son, New York.

(١)

دليل آخر. وهو يطلعنا على شيء من حكمة الله وعنايته، فيصيب الهدف تاركاً عظيم الأثر في صنع ما ينتابنا من إجلال وتواضع؛ وهو في نهاية المطاف أكثرها عملية من أي دليل آخر، حتى في نظر الفيلسوف^(١).

٣ - أننا ننازع المخالف في قوله أن وجود الخالق لا يمكن التدليل عليه علمياً، لأمرين: أن العلم في ضوء التصور الصحيح للعقل يجعل ذلك ممكناً نظرياً، والأمر الآخر أن واقع كثير من العلماء يدل على ذلك^(٢). ولكن يجب التنبيه إلى أن هذا التقرير إنما يلزم من يسلم لنا بصحة المقدمة (١) ولا يلزم بالضرورة من ينازعنا فيها؛ وأقصد أنه لا يلزمه جدلياً، وإن كان قد يلزمه في نفس الأمر - أي: عند الله تعالى - لا سيما إذا كان يجادل عن هوى وخصومة. إن القدح في المعرفة قدح في فرع، أما القدح في العقل فقدح في أصل؛ أيُّ مقولة تعود على العقل بالإبطال فإنها تعود على إمكان العلم بالإبطال.

أن المطلوب طبعاً ليس إثبات وجود ذات الخالق تجريبياً وفق الشروط المنطقية الوضعية^(٣)، سواء في صورتها المتطرفة أو

(١) يُنظر: Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on The Theory of Ethics.

Translated by Thomas Kingsmill Abbott; 1889, London, p. 29.

(٢) لا يمكن حصر أسماء العلماء الذين وجدوا في العلم الطبيعي دلائل شتى على وجود الخالق. كتاب (الله يتجلى في عصر العلم)، ل نخبة من العلماء الأمريكيين، مثالاً كلاسيكي. وكتاب Cosmos, Bios and Theos بتحرير Abraham و Henry Margenau و Varghese، طبع ١٩٩٢، ١٩٩٣، و ١٩٩٤م، متأخر ومتداول، وغيرها كثير.

(٣) ومن المعلوم لكل مطلع على فلسفة العلوم أن كارل بوبر وجه نقداً جاداً للمنهج =

المعتدلة، كما يطلبُ العلماء إثبات وجود جسيم هيغز بوزون Higgs boson معملياً مثلاً أو وجود ما يسمى بالأوتار الفائقة superstrings، وإنما الاستدلال بنظر العقل على كون هيئة موضوع النظر (الطبيعة، الكون) دالة على مُوجِدٍ لموضوع النظر، وهذه الدلالة متيسرة للعقل لا متعذرة في ضوء خبرتنا البشرية^(١)، لو لم يحمله على ذلك إلا الحقيقة الظاهرة البسيطة التي ذكرها عالم الكونيات إدوارد هاريسون وغيره من أن «الكون لا يحمل في داخله سبباً يكفي لتفسير وجوده الذاتي»^(٢). ثم متى انضم هذا إلى تصديق الوحي كان كافياً في إقامة الحجة وقطع العذر. هذا لمن تأمل موافق لعدل الله وحكمته ورحمته، أن جعل طريق التعرف عليه ممكناً سهلاً للعقل العادي السوي، وإن كان صاحبه أمياً لا يقرأ ولا يكتب، ولم يجعله شديد الوعورة بحيث لا يتعرف عليه إلا الخواص من الناس أو العقول المركبة تركبياً خاصاً.

= المنطقي الوضعي، وصرّح أن المعرفة العلمية ليست النوع الأوحَد من المعرفة الممكنة، كما رفض تماماً وصم المنطقية الوضعية للمقولات التي لا تنزل على شروطها بأنها فارغة من المعنى. (يُنظر: كارل بوبر، بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة د. أحمد مستجير، ص ١٣).

(١) ولستا مطالبين، مؤمنين وملاحدة، بأن نكون معنيين بما يقع خارج نطاق خبرتنا أو بما لا يتسق معها بوجه من الوجوه.

(٢) Harrison, E. (2003) *Masks of the Universe: Changing Ideas on the Nature of the Cosmos*, Cambridge University Press; p. 298.

قصور المذهب الطبيعي Naturalism

طَوَّرَ الفيلسوف ألفن بلانتنجا Alvin Plantinga برهاناً أرغم الفلاسفة الداروينيين على إعادة النظر في أصل حجاجهم لمذهبهم؛ فحواه: إذا كان العقل قد طوَّره الطبيعة لتحقيق غاية بقاء النوع كما تفترض الداروينية في صورتها المعيارية، فإن هذا يعني أن أحكام العقل الأخرى إما ثانوية أو لا وزن لها، مثل حكم كون الفكرة «حقاً» من عدمها^(١). التطور أصم أبكم أعمى غير آبه بالقيمة المعنوية لهذه الأحكام، مما يلزم عنه ألاّ مستمسك لأحد في ثقته بأحكامه العقلية لأنها - كما تخوف من ذلك دارون نفسه - نتاج عقل متغير بتغير متطلبات بقاء النوع. لكننا نجد اعتداد الناس بثقتهم في ملاحظة قيمة «الحق» سلوكاً حاضراً بقوة. بعبارة أخرى: يتملكهم، ملحدون ومؤمنون على حد سواء، شعور

(١) بمعنى أن تحقيق غاية البقاء ممكن من دون الحاجة إلى الوعي بقيمتي «الحق» أو «الباطل»، إذ في إدراك قيمتي «الضرر» و«النفع» - بحسب غاية البقاء - ما يُغني عن عبء الوعي بالقيمتين السابقتين؛ والدليل من الواقع على إمكان ذلك عالم البهائم.

اضطراري بأنه يتوجب عليهم أن يشقوا في قيمة أحكامهم، ولا يتأتى لهم ذلك إلا بافتراض تميز موقعهم الإدراكي من أصله. يقول الناقد الإيرلندي كليف لويس C. S. Lewis: «لا يمكن لاقتناعنا بأن الطبيعة تعكس نظاماً أن يكون أهلاً لثقتنا إلا إذا اعتبرنا نوعاً خاصاً من الميتافيزيقيا صحيحاً. إذا كان أعمق شيء في الواقع، الحق الأساس^(١) الذي هو مصدر كل حق نؤمن به، هو بدرجة ما شبيه بنا - أي: إذا كان نفساً عاقلة^(٢) صدرت عنها أنفسنا العاقلة - ففي هذه الحالة يمكننا بالفعل أن نشق فيها. إن مقتنا الشديد للفوضى مأخوذ من خالق الطبيعة ومن أنفسنا^(٣)».

(١) يمكن رصد إيمان الملاحدة بإمكان وجود هكذا نوع من الحق من خلال تجويزهم لإمكان الوصول إلى نظرية موحدة من شأنها أن تفسر كل شيء: «نظرية كل شيء» Theory of Everything.

(٢) يقصد الله تعالى، وإن كان لنا ألا نتفق معه في التعبير. ولكنه يشير إلى قريب من منطوق حديث: «خلق الله آدم على صورته»، أو ما يمكن أن يفهم من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِيٍّ وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾؛ قال الإمام الطبري رحمه الله: «ثم سوى الإنسان الذي بدأ خلقه من طين خلقاً سوياً معتداً ﴿وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِيٍّ﴾ فصار حياً ناطقاً ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ يقول: وأنعم عليكم أيها الناس ربكم بأن أعطاكم السمع تسمعون به الأصوات، والأبصار تبصرون بها الأشخاص والأفئدة، تعقلون بها الخير من السوء». (تفسير الطبري: ١٧٣/٢٠). ووجه الاستدلال مما سبق هو الإشارة إلى نحو مذهب «النسخية»، والمراد به عند بعض المتكلمين وجود صفات في الفرع تشبه - ولا تماثل - في المعنى الصفات الثابتة للأصل. مثاله: أن الله تعالى قدرة، وقدرته أصل كل قدرة، فنجد أن كثيراً من الكائنات تتمتع بقدرة، كل كائن منها بحسبه، ولكن قدرة الخالق تباين قدرة مخلوقاته في الكيف والقدر.

(٣) Nathan, N. M. L. (1997) Naturalism and Self-Defeat: Plantinga's Version. Religious Studies, Vol. 33, No. 2, p. 135-142.

القيمة المعرفية للإلحاد

سيظل الإلحاد حالة فارغة ومفردة معطلة عن أية دلالة ما لم
يكن هناك ما يمكن الإلحاد به ..

سراب الصدفة..

أقول: إن كان فهمنا للصدفة مفتقراً لفهمنا للزمن، فهذا يعني: - معرفياً epistemically على الأقل - أن الزمن مستقل عن الصدفة؛ أي: أن الصدفة غير الزمن، إذ لو كانت مرادفة له، لصح أن يُقال: فهمنا للصدفة مفتقر لفهمنا للزمن، وهذا فاسد من وجهين: الأول أن الصدفة لا تفتقر؛ لأن الافتقار مشتمل على معنى الحاجة، وفيه مناقضة antithetical لمعنى الصدفة، إن كان للصدفة من معنى. والوجه الآخر أن هذا يفضي إلى التسلسل والدور، وكلاهما «لعنة» anathema - كما يقال - على العلم الطبيعي؛ لأنهما يقضيان على أي أمل في تفسير العالم. يؤمن الملاحظة أن مطلق الوجود «مادة»، والعملية التي حولت هذا الوجود إلى عالم مفهوم يتيح نفسه للملاحظة والتفسير هي «الصدفة». هذا يعني أن «المادة» سابقة على «الصدفة» ومجعولة لها، ولكن كيف تكون المادة سابقة على الصدفة، والجميع مادة؟ يقول أحدهم: الزمن مغاير للمادة، قلنا: هذا تفسير بما

وراء المادة، فتراجع وقال: لا، هو من المادة ولكنه محصلة عملية إدراكية نفسية، قلنا: ولكنك زعمت أن الصدفة تفتقر إلى الزمن^(١) لتنتج مشروطها وهو هذا العالم، فأين كان الزمن قبل أن يظهر الإنسان إن كان الزمن ليس إلا انعكاس لعملية نفسية؟ وكيف تمكنت الصدفة في هذه الحالة من العمل والزمن معدوم بانعدام الإنسان؟ ألسنت تدعي أن الزمن هو الكفيل بتدبير أمر الصدفة!^(٢)، تردد ثم قال: لا، الزمن ليس من المادة المحضة وليس حالة نفسية محضة وإنما هو مجموع التفاعل بينهما، قلنا: لم يرتفع الإشكال السابق، ما دام الإنسان طرفاً في معادلة الزمن، بل ظهر إشكال آخر وهو: ألسنت تقولون أن «الإدراك» في حقيقته عملية مادية، مما يترتب عليه عملياً ألا معنى للفصل بين المادة وحقيقة الإدراك البشري، فيلزمكم عندئذ أصلكم الأول: أن «الزمن» في حقيقته «مادة»، فكيف تنتج «الصدفة» أثرها إن كان «الزمن» مادة، وأنتم تقولون أن «الزمن» لشرط لتمكين «الصدفة»؟ بل كيف عملت الصدفة وأين كانت قبل ظهور الإنسان إن كان لا عمل للصدفة إلا من خلال الزمن ولا معنى للزمن إلا من خلال «الإدراك» بتفاعله مع مكونات العالم المادي؟ فالزمن، تلك الأحجية العظيمة واللغز المحير، هو ما سيكفل للصدفة أن تفعل ما فعلت، هكذا يُقال! دعوني أعيد ترتيب ما رقمته بالأعلى على

(١) عامل الصدفة متصور فقط في سياق الزمن.

(٢) يقول الملاحظة: المسألة مسألة زمن فقط لكي تنتج الصدفة أثرها. فعامل الزمن شرط لإمكان عامل الصدفة.

وجه الإيجاز. معادلة المُلحد تقول: الصدفة مفتقرة إلى زمن، ومن المقطوع به أن ما افتقر إلى شيء جاء بعده؛ أي: أن الصدفة تالية للزمن لأن الزمن شرط لوجودها، ولكن هذا لا معقول absurd؛ لأن الصدفة بدورها تفتقر إلى المادة، فالمادة سابقة على الصدفة لأن شرط وجود الشيء سابقٌ عليه، والمادة بحاجة إلى تفسير، فهل تُفسّر المادة بالصدفة، مع أن الصدفة مشروطة بسبق المادة؟! فإن قيل: المادة مادة! لا تفتقر إلى تفسير، فهي هكذا وكفى. قلنا: هذا وبال عليك من وجهين:

الأول: أننا قلنا عين ما قلتموه في حق الخالق فأنكرتموه وأبيتم أن يكون الخالق فوق مستوى التفسير. وهذا محض تحكم. ولقد أوجز لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein وأصاب عندما قال:

«يتوقف الناس حالاً عند القوانين الطبيعية وكأنها شيء لا يمكن المساس به، كما فعل الأقدمون عندما توقفوا عند الله والقدر، وكلاهما محق ومخطئ^(١). إلا أن الأقدمين كانوا أوضح فيما يتعلق بانتهاكهم إلى نهاية واحدة، بينما يوهمننا النظام الحديث^(٢) أن كل شيء قد بات مُفسّراً^(٣)».

(١) أما قوله: «وكلاهما محق ومخطئ» فغير مقبول، بحسب المفهوم من ظاهر عبارته، إذ المنتهى إما القوانين الطبيعية أو شيء غير القوانين الطبيعية، ولا ثالث لهما. يقول الله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْسُنُ مِثْرًا﴾، وهو ما نقوله ونؤمن به.

(٢) أي: العلم الطبيعي.

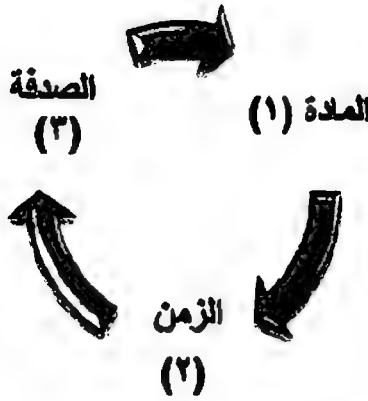
(٣) Wittgenstein, L. (1960) Tractatus Logico-Philosophicus, Routledge & Kegan, London, p. 181.

الثاني: أن قبولكم لموقف «عدم التفسير» هو قبول لمبدأ يخالف أصلكم العظيم الذي يقضي بأنه ما من شيء إلا يمكن تفسيره، وأن القوة التفسيرية تبلغ ذورتها وتكمل إحاطتها في نظرية كل شيء TOE^(١).

إذا فظهر المادة إما أن يُفسّر بالصدفة، ولكن هذا باطل لأن المادة شرط لوجود الصدفة، مثلما أن «المادة الخام» شرط لوجود العملية التي تعمل بتلك المادة الخام. فلعبة النرد مثلاً تعتمد على الصدفة^(٢) ولكن لا يتأتى إدراك عامل الصدفة في لعبة النرد ظل غياب مادة النرد، وظهور أحد الوجهين لقطعة النقود يعتمد على الصدفة ولكن الصدفة شيء معطل لا وجود له حتى توجد قطعة النقود. يلزم مما سبق لوازم لا مفر منها. أولها وأعظمها أن الصدفة لا تُفسّر المادة وإلا لزم أن المشروط شرط لوجود شرط ذلك المشروط، ناهيك عن كون الصدفة تفتقر إلى عامل الزمن، ولكن حقيقة الزمن لا تخرج عن جنس المادة، فتَحَصَّل بالإضافة لما سبق أن المادة شرط لوجود شرط وجود الصدفة (كما في الشكل أدناه) مما لا يدع مجالاً للشك أن الصدفة لا تُفسر وجود المادة.

(١) قد ذكرنا من قبل كيف صدم الفيزيائي الملحد ستيفن واينبرج الأوساط العلمية باعتقاده أن العلم سيظل عاجزاً عن تفسير العالم تفسيراً كاملاً. وفي لقاء شهير مسجل له مع ريتشارد دوكنز يقاжиء واينبرج دوكنز بتأكيده على أن العلم قد بات في مأزق.

(٢) في أصل الأمر تعتمد على الجهالة بعواقب الحركة.



المادة شرط للزمن، فلا زمن بلا مادة، والجنس - سواء اعتبرنا الزمن صورة من صور المادة أو قضية مرتبطة بالإدراك الذي هو أيضاً عند الملحد صورة من صور المادة - في التصور سابق على صورته؛ أو قل: صور جنس الشيء متوقفة على تقدّم جنس ذلك الشيء.

النتيجة: مطلق وجود المادة أصل لتصوير الزمن الذي هو أصل لتصوير الصفة، والفرع لا يفسّر وجود الأصل وإنما العكس هو الصحيح. فما الشيء الذي يُمكن أن يُفسّر نشوء أصل المادة غير عاملي الصفة والزمن؟ لا مناص من القول بأحد أمرين: المادة واجبة الوجود وما كان كذلك لم يفتقر إلى تفسير، والثاني: المادة حادثة بفعل شيء مغاير للمادة، وقد برهنْتُ على أن المادة سابقة على كل من الصفة والزمن، فلا يمكن تفسير حدوث المادة بهما، لتوقفهما أصلاً على مطلق وجود المادة. وههنا أمران آخران وأخيران: أن الصفة في ظل ما قرناه تؤول إلى

مفهوم ذهني؛ أي: نتيجة للطريقة التي نختار أن نفسر بها الأمور. فالملحد يثبت بعداً إدراكياً للزمن الذي هو شرط للصدفة، فليكن للصدفة - التي هي مشروط شرط الزمن - بعد إدراكي كذلك^(١). والأمر الآخر هو: إن كنا سنقرّ الملحد على أن المادة هي كل ما يقع في نطاق حواسنا ولا يتجاوزه، ونقرّه على أن أصل وجود المادة لا يفتقر إلى تفسير، فإن هذا يعني عملياً لا غائية العلم الطبيعي وعبثية سعيه؛ بمعنى أن قولنا: العلم الطبيعي يسعى لتفسير العالم يكون قولاً بلا معنى. وهنا أيضاً أصاب فتغنشتاين بقوله أن:

«معنى العالم لا بد أن يقع خارج العالم. في داخل العالم كل شيء على ما هو عليه، ويقع كما يقع. في داخله لا يوجد

(١) يتأكد حضور البعد الإدراكي مع تأكيد نسبة الزمن. يجعل عالم الفيزياء النظرية ستيفن هوكينج Stephen Hawking للزمن ثلاثة اتجاهات: (١) سهم الزمن التيرموديناميكي Thermodynamic arrow of time، (٢) سهم الزمن الكوني Cosmological arrow of time، وأخيراً (٣) سهم الزمن النفسي Psychological arrow of time، ويمكن مراجعة تفصيلها في محلها. الشاهد الذي يهمننا أنه أثبت للزمن بعداً نفسياً، وبالتالي نقول: إن كان للزمن أصل نفسي، والصدفة مفتقرة لعامل الزمن = فليكن للصدفة بعد نفسي كذلك تبعاً لأصلها. ولما كان شعورنا بالمضمون النفسي للزمن يختلف من شخص لآخر بحسب حالته النفسية، فليكن شعورنا إزاء ما يمكن أن نطلق عليه صدفة أو تصميم متفاوت من شخص لآخر. إذاً يمكن أن نختم بما يلي: الاحتجاج بالصدفة لا يقل وهاء - في أحسن الأحوال تنزلاً مع الملحد - عن الاحتجاج بالتصميم، فكيف ومظاهر التصميم أظهر في الظواهر من مظاهر الصدفة. ولذلك يعجبُ ستيفن هوكينج متسائلاً: «ولكن لماذا اختار (أي: الخالق) أن يجعل الكون يتطور وفقاً لقوانين يمكن فهمها؟». (انظر لما سبق: Hawking, S. (1988) The Illustrated A Brief History of Time, Bantam Books, p. 157, 184).

قيمة، وإن وجدت فستكون بلا قيمة. وعندما تكون هناك قيمة ذات قيمة، فلا بد والحال كذلك أن تقع خارج نطاق مجموع الحوادث ووجود الأشياء في ذاتها. ذلك أن مجموع الحوادث ووجود الأشياء في ذاتها أمرٌ اتفاقي. الشيء الذي يجعل ذلك^(١) أمراً غير اتفاقي^(٢) لا يمكن أن يقع داخل العالم، وإلا أصبح بدوره أمراً اتفاقياً. لا بد أن يقع خارج العالم^(٣).

(١) أي: مجموع الحوادث ووجود الأشياء في ذاتها.

(٢) أي: يجعله مقصوداً.

(٣) Wittgenstein, L. (1960) Tractatus Logico-Philosophicus, Routledge & Kegan, London, p. 183.

مجازفة الأمل!

الأمل شعور فارغ لا حاجة إليه، ولا داعي له، إلا في حالة واحدة: أن يوجد في عالم تستدعي هيئته ذلك الشعور أو تأذن به. كذلك الأمر بالنسبة لشعور المجازفة: لا حاجة إليه ولا معنى له إلا في عالم إيماني خُلقي^(١). لذلك أقول: الملاحظة مجازفون، وإن تفاوتوا في ملاحظة قدر المجازفة، والمؤمنون أصحاب أمل، وإن تفاوتوا أيضاً، وكلٌّ من المجازفة والأمل مفهومان فارغان لا داعي لهما ولا حاجة إليهما في عالم إلحادي اتفاقي، وينشأ الداعي لهما والمعنى فيهما من وجودهما في عالم إيماني غير اتفاقي. لا يسعنا إلا الشعور بأن كوننا أخلاقي، وهو لازم كونه غير اتفاقي.

(١) من خلق يخلق؛ أي: مخلوق بفعل خالقه، مجعول بفعل جاعله؛ وقد مر بنا كلام فتنشتاين أن قيمة هذه الأشياء تظل اتفاقية ما لم يكن الشيء الذي يجعلها غير اتفاقية واقعاً خارج هذا العالم.

ومضة

ما معنى قولنا: «أخطاء» الطبيعة.. في عالم لا تصميم فيه؟
هل يُتصور الخطأ من دون افتراض قدر صالح من التصميم!

اختلال المقاييس

يُشغِب الملاحظة بمبدأ «الحقارة» triviality؛ أي: حقارة الوجود البشري بالنسبة لحجم الكون، وبعضهم يجعلها حقارة في مقابل عظمة الخالق؛ أي: لماذا يعبأ الخالق بكائنات مثلنا، وفي كون ككوننا؟ والرد من ثلاثة أوجه: أحدها: تساؤل جدلي. كلامهم مشتمل على افتراض أن ضخامة حجم الشيء أو ضآلته مؤثرٌ في المسألة، وواضح أنه فرض مجرد عن أي دليل. ثانياً: ليست العبرة بالحجم «الحسي الفيزيائي» للبشر وإنما بالحجم «المعنوي الأخلاقي» لأشياء من مثل: الصدق، الأمانة، العدل. ولو كان للحجم الحسي الفيزيائي أدنى اعتبار في هذه القضية لكانت السموات والأرض والجبال أولى بحمل الأمانة من الإنسان ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾. ثالثاً: الحيتان أضخم من الميكروبات بملايين المرات، فما معنى قولنا: الحيتان «أهم» من الميكروبات؟ أريد تفسيراً علمياً لهذا؟

الفراغ التفسيري

يزعم الملاحظة أن نظرية الخلق تخلف فراغاً في التفسير، وهذا مردود من وجهين:

الأول: أن الصدفة أصل منتهى التفسير عندهم، هي أيضاً تشكل فراغاً تفسيرياً بامتياز. هذا يلزمهم بناءً على معنى التفسير عندهم؛ فإن معناه تبرير وجود الظاهرة وفق أسباب علمية معقولة - أي: يمكن فهمها أو comprehensible بتعبير Nicholas Maxwell - والصدفة عسبية على هذا المعنى بل خارجة عنه متمردة عليه. إن كان الخلق عندهم تفسير من لا تفسير له فهذا يصدق بتمامه على الصدفة.

الثاني: أن الخلق عند القائلين به - لا سيما عند المسلمين بشكل خاص - لا يراد به نفي حقيقة الأسباب ولم يكن في يوم من الأيام كذلك^(١)، فحتى المعجزة عندنا تحصل من خلال

(١) بقطع النظر الآن عن شذوذ التصور الأشعري في هذه المسألة.

أسباب خاصة بها، وهي وإن كانت خارجة عن المعهود من السبية فإنها لا تخرج عن مطلق السبية.

اعتراض على التصميم وجوابه

يعترض الملاحظة على مقالة التصميم بمشكلة القياس على السلوك البشري أو الخبرة البشرية، فهم يرون عدم كفاية دلالة هذا القياس على وجود خالق عليم قدير. فنقول: هنا فرض - وهو فرض قوي لأنه منطلق من الملاحظة - يمكن نفيه falsifiable^(١): «كل تصميم وراءه كائن مدرك ولا بد». كما قلنا، قد يقول المناظر هذه حجة معروفة، وأنها مستوحاة من القياس analogy على سلوك البشر ككائنات عاقلة. لكننا نقول: لا نريد بقولنا «كائن مدرك» الإنسان فحسب، وإنما كل كائن يتمتع بأي درجة من درجات الإدراك، وبالتالي فرضنا السابق ليس مستوحى من القياس على سلوك الإنسان فقط، ككائن يصمم الأشياء من أدوات المنزل والحراثة إلى منتجات القرن الحادي والعشرين.

(١) ونحن ننطلق هنا من النطاق التفسيري الذي اقترحه كل من لاري لودان وبول فيرابند ونيكولاس ماكسويل، وهو نطاق مشتمل على مبدأ القابلية للتخطئة الذي وضعه كارل بوبر ولكنه في ذات الوقت أوسع وأثرى منه.

نحن نزعم أن هذا التلازم بين شيء يحمل مظاهر التصميم وبين كائن يتمتع بإدراك هو شيء متواتر في الطبيعة وجميع أنظمة الحياة، فلسنا بحاجة للاقتصار في التمثيل على سفينة أبي حنيفة أو ساعة وليم بيلي William Paley لإثبات ذلك التلازم، فهو تلازم موجود قبل أن يوجد الإنسان، أو لنقل: كامن في مظاهر أجناس الحياة، بقطع النظر عن وجود الإنسان لكي يفرض ذلك الفرض المشتق من سلوكه ككائن عاقل أو مدرك. فكل الكائنات الحية يصدر عنها من آثار التصميم بقدر ما تحمل من إدراك. انظر إلى النحل - رغم أنها كائنات غير بشرية - كيف تصمم خلاياها، العنكبوت كيف يصمم بيته، الطير كيف يصمم عشه، بل حتى على مستوى الكائنات الأقل إدراكاً - في عُرفنا - كالحيوان المنوي، فإنه يهتدي لمكانه بعد خروجه من الرجل، وكذلك الخلية التي تقوم بعمل مذهل يعرفه الجميع، بل حتى على مستوى البروتين الذي يصح وصفه بأنه مهندس إداري من الطراز الأول. إذاً بيت القصيد أن هناك تلازم ظاهر في الطبيعة بين أي درجة من درجات الإدراك والسلوك التصميمي الناشئ عن ذلك الإدراك. المطلوب الآن هو نفي هذا الفرض بإثبات حالة واحدة لكائن حي (organism) واحد ومدرك (أياً كان هذا الكائن وأياً كانت درجة إدراكه) لم يصدر عنه أي درجة من درجات السلوك التصميمي. لذلك نحن في موقع القوة لكي نعمم هذا التلازم لأنه لا يوجد ما ينفيه، نعممه على كل ألوان التصميم البادية لنا في الطبيعة والكون، حتى تتواتر الأدلة على خلاف ذلك أو بطلانه. ثم إننا

عندما نعممه على كل مظاهر التصميم البادية لنا، لا نفعل ذلك
اعتباطاً وتحكماً وإنما نفعله بناءً على مشاهدات مطردة لم يخرمها
استثناء حقيقي - لا متوهم - واحد. ويتعميمنا ننطلق من أدلة
تطمئنتنا بأن كل مظاهر التصميم في الكون لا بد أن تكون صادرة
عن شيءٍ مُدرك - تنزلاً في التعبير مع الخصم - فهذا فرض نراهن
عليه^(١) بل أصل نقطع به حتى يرد ما ينفي ذلك الفرض نفيًا لا
تقل قوة أدلته عن تواتر قوة الأدلة التي أثبتته.

بالنسبة لمبدأ التصميم، فمهما كان النقاش الذي يمكن أن
نتخيله حول معناه فإنه لا يستثني اعتبار:

(١) تعقيد مشهود.

أو

(٢) تنظيم مرصود.

أو

(٣) غاية معقولة.

فحتى لو نفى الخصم وجود غاية، فلن يستطيع أن ينفي
الثاني^(٢)، فإن نفى الثاني - تطرفاً في الافتراض - فلن يستطيع أن

(١) ﴿وَلَيْتَآ أَوْ يَتَاكُم لَّمَّا هُنَّآ أَرْ فِي سَكَنٍ ثُبِين﴾.

(٢) كما فعل الفلكي الأمريكي الملحد كارل ساغان Carl Sagan، فإنه أقر بوجود مظاهر
نظام كثيرة في الكون. ومن لا يقر بذلك أصلاً؟ يُنظر:

Sagan, C. (2007) The God Hypothesis. In The Portable Atheist: Essential Readings for
the Nonbeliever, selected with introductions by Christopher Hitchens, Da Capo Press, p.
233.

ينفي الأول حتى يلج الجمل في سم الخياط! ذلك أن سمة التعقيد لا ينفك عنها موجودٌ معيّن البتة^(١)، والتعقيد أدلُّ على إرادة منه على صدفة^(٢)؛ هذا إملاءٌ خبرتنا^(٣). فالتعقيد بهذا الاعتبار مرتبة زائدة على مرتبة وجود الشيء، فهل يوجد شيء ما هو موجود فقط، بلا أدنى درجة من درجة التعقيد؛ أي: بلا سمة أو سمات تميزه عن موجود آخر بطريقة أو بأخرى؟ إن كمون صفة التعقيد في ذوات دقيق الأشياء وجليلها حقيقة يتعذر تجاهلها فضلاً عن دفعها. هذا ما يفسر اندهاش، وربما إحباط، كثير من التطوريين إزاء صعوبة تخيل أصل الشفرة الوراثية الأولى من دون مستوى التعقيد اللازم لأن تعمل بكفاءة^(٤). يقر فرانسيس كريك،

(١) موجود معيّن؛ أي: يتمتع بمرتبة وجودية (أنطولوجية) مستقلة، كالخلية، الذرة، حبة الرمل، ثمرة التفاح، الدماغ، الصخرة،... إلخ.

(٢) لا سيما وقد رأينا أن الصدفة في أحسن أحوالها حالة ذهنية تتبع طريقة نظرنا للأمور إطار التفسير الذي نضع أنفسنا فيه. لذلك نجد أن القائلين بالصدفة في التطور أكثر من القائلين بها في الفيزياء الفلكية astrophysics، بل القائلون بها في العلم الأخير هم قلة مقارنة بأقرانهم في القديم والحديث. أما القائلون بها في علم المنطق الرياضي فأندر من الكبريت الأحمر. ولذلك يصف فتغنشتاين ثوابت المنطق بأنها غير اتفاقية (مرجع سابق: ص ١٧٥)، وهذا يعني عملياً أنها خلوّ من عنصر المصادفة.

(٣) وهل نملك إلا خبرتنا! وللخصم نقول: بأي دليل «من خارجنا» نحن مطالبون بالتمرد عليها وعدم الاحتكام إليها؟!

(٤) في هذا السياق تقدّم مايكل بيهي Michael Behe بمفهوم «التعقيد الذي لا أبسط منه» irreducible complexity، وكالعادة مع غيره من المؤمنين بالتصميم، لم يسلم بيهي من هجوم المؤمنين بالصدفة، بما في ذلك - وهذه من الأعاجيب - المؤمن بوجود الخالق كينيث ميلر Kenneth Miller. هذا الأخير ممن يلعب على الجبلين كما يقال، وهو شخصية محيرة للمؤمنين والملاحدة معاً.

مكتشف الحمض النووي، أن نشأة عملية تركيب البروتين مشكلة في غاية الصعوبة^(١)، أما أندريه رودن ورفاقه فيصرّحون بأن محاولة التكهن بأصل الشفرة الوراثية وآلية ترجمة البروتينات تعد مشكلة ذات صعوبة متأصلة^(٢).

ولقد كان دارون أفضل حالاً من السواد الأعظم من ملاحظة اليوم. فقد كان متيقظاً للطريقة التي يرى بها العالم والمشاعر التي تنتابه من جراء ذلك، ولم يكن ليتردد في التعبير عن موقفه من الأفكار التي تهجم عليه بين الفينة والأخرى إزاء مظاهر العناية في الكون. في رسالته لصديقه وليام جراهام يقول: «لقد عبّرت عن قناعاتي الداخلية، بطريقة أوضح وأنصح مما كنت سأفعله أنا: أن الكون ليس نتيجة صدفة»^(٣). وفي مذكرات دوق مقاطعة أرغيل (The Duke of Argyll)، وفي جواب له عن موقفه من تواتر مظاهر التصميم ودلالة ذلك على خالق عليم، يقول دارون عن نفسه: «إنه شعور يغمرنني بقوة ساحقة»، ثم زاد وهو يهز رأسه في غموض: «ولكن في أوقات أخرى، يبدو أنه لا يلبث»^(٤).

(١) Crick, F. et al. (1976) A Speculation on the Origin of Protein Synthesis. *Origins of Life*: 7, p. 389-397.

(٢) نص عبارتهم:

((Unraveling the origin of the genetic code and translation machinery is an inherently difficult problem)).

Rodin, A. et al. (2011) On Origin of Genetic Code and tRNA Before Translation. *Biology Direct*, 6:14.

(٣) Charles Darwin to W. Graham, July 3, 1881, In Darwin, F.; edit. (1911) *The Life and Letters of Charles Darwin*, Vol. I, London, p. 285.

(٤) المصدر السابق. ولا ضرر من عبارته الأخيرة، فحتى أشد المؤمنين إيماناً تمر عليه أوقات يضعف فيها إيمانه أو يحتاج فيها إلى مزيد إيمان.

إذاً أعود فأقول: ما قام به وليم بيلي هو قياس الطبيعة على الساعة، ولكننا ما قمنا به نحن هو قياس بعض الطبيعة على بعض؛ ونعكس أيضاً فنقوم بمعايرة شواهد الإبداع البشري ثم نعيدها إلى أصلها في وقائع الطبيعة وليس العكس. خذ هذا المثال لتتضح الفكرة. في ورقة علمية قدمت للأكاديمية الوطنية للعلوم National Academy of Sciences يذكر فريق البحث أهمية اكتشافهم بشأن الكيفية التي تتحرك بها بعض الحيوانات على نحو غامض، إذ كان الانطباع السائد أن تلك الكيفية زائدة عن حاجة الكائن وتكاد تكون عديمة الفائدة. بعد دراسة معمقة لتفاصيل آلية الحركة تبين أنها تمنح الكائن درجة عالية من الاتزان أثناء الحركة، وأمام هذا الإبداع الخفي يعلق الباحثون ليس على أهمية الاكتشاف بالنسبة للكائن وإنما على أهميته بالنسبة لمستقبل الهندسة البشرية! فكان من ضمن ما صُدّرت به تلك الورقة قولهم: «لعل هذا يُلهمنا لاستشكاف مجموعة من الاستراتيجيات النافعة في تصميم وإدارة الأنظمة المتحركة»^(١). الشاهد من هذا الحدث أن القياس لم يُعد على شيء معهود للخبرة البشرية، إذ ليس للخبرة هنا سابق عهد بمثل تلك الحركة المكتشفة، وإنما قياس للخبرة البشرية على مظهر جديد من مظاهر التصميم. لتحدث أكثر عن هذه الجزئية لأهميتها.

(١) Sefati, S. et al. (2013) Mutually Opposing Forces during Locomotion Can Eliminate the Tradeoff between Maneuverability and Stability; PNAS; published ahead of print; over-ber 4.

عندما اكتشف العلماء تركيب الخلية وطريقة عملها، والمهمة المذهلة التي يقوم بها الروبوسوم وجزيئات البروتين، وجدوا أنفسهم أمام تقنية تضارع في أساسيات عملها آخر ما توصلت إليه التقنية الحديثة، ولكن تتفوق عليها بدقتها الفائقة وتديرها المتقن لكل خطوة من خطوات عملها. أمام هذا الإلتقان خاض الإنسان محاولات اقتباس من الطبيعة وقياس عليها لتصميم تقنية على درجة عالية من الابتكار. من ذلك ما قام به جون فون نيومان John Von Neumann من النظر في إمكان صناعة آلة تستطيع إعادة إنتاج نفسها على غرار ما تفعل الخلية self-reproducing machine، إلا أنها ظلت مجرد فكرة. إذاً لم يعد الإنسان بحاجة لضرب الأمثال من واقعه المصطنع artificial كي يفهم قصة التصميم؛ فقد انحسرت شواطيء خبرته أمام ما يكتشفه من إبداع المرة تلو الأخرى؛ وهو يدرك اليوم، أكثر من أي وقت مضى، أن مجموع خبرات البشرية قاطبة عاجزة عن أن تفي بشرح نفحة من نفحات التصميم الكامن في أصغر «تقنيات» الحياة. لقد تنبه عالم الأحياء الجزيئية مايكل دنتن Michael Denton إلى مغزى هذا الحقيقة، فكان مما قال:

«لقد بتنا نرى تقريباً كل سمة من سمات تقنياتنا المتقدمة ممثلة بنظائرها في الخلية... مقنعة جداً قصة هذا التناظر إلى درجة أن كثيراً من مصطلحاتنا التي نستخدمها لوصف الواقع المذهل للعالم الجزيئي يمكن استعارتها من عالم التقنية في الجزء

المتأخر من القرن العشرين»^(١).

إذاً: اخترعنا الذاكرة فإذا هي موجودة منذ ملايين السنين في الخلية! واخترعنا النسخ ولكن لا جديد ولا داعي لكل هذا الحماس! واخترعنا التشفير ثم تبين أننا نقلد وليتنا أحسنًا التقليد! وأجهزة فك الشفرة ولكن بعد فوات الأوان! ولكي نحيط بما بقي من أسرار، علينا أن نحيط بكلمات الخالق: ﴿قُلْ لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نُنْفِذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِثَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (١٠٩) وحدود أمره ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾.

Denton, M. (1985) Evolution: A Theory in Crisis. Adler & Adler, p. 329.

(١)

تنبيه!

التأزم النفسي حالة تنفجر في أحد اتجاهين، ولكن يوجد من الملاحظة من يمارس لعبة قذرة مع هذا المفهوم بإيهام الآخرين أن التأزم حالة أحادية الاتجاه؛ أي: لا تكون إلا فراراً من الذين باتجاه الإلحاد لا العكس. هذا طبعاً غير صحيح. الذي يحدث في واقع الأمر أن التأزم قد يؤدي إلى الإلحاد^(١) وقد يؤدي إلى الإيمان. فقد يؤدي إلى الإلحاد كما حدث لدوكنز بعد ما نشأ في النصرانية، وقد يؤدي للإيمان كما حدث مع أنتني فلو وفرانسيس كولنز وعبد الوهاب المسيري، أو يؤدي إلى مزيد تشبث بالإيمان وارتقاء في أحضانه كما حدث مع الغزالي وكيركيغارد وتولستوي وغيرهم.

(١) أو اللادينية أو اللاأدوية.. المهم أنه يؤدي إلى «الكفر».

ومضة

الوهم حقيقي، ولكن ليست الحقيقة وهماً.. فإن كان
للوهم وجود، فالله أولى بالوجود.

إشكال وجوابه

لمستشكل أن يتساءل: ما مصير الموضوعية، وماذا تعني الحقيقة، وما موقفك من مبادئ العقل الأولى، وكيف نفهم مخرجات العلم الطبيعي في ظل التصور الصحيح - بزعمك - للعقل؟! إن تفنيديك لدعوى اتكاء القرار الإلحادي على «الفكر المحض» أو «المنطق الخالص» معقول ومقبول، ولكن يُفهم من التدايعات التي سقتها تعذُّر الوصول إلى الحقيقة، كما أنها توحى بأننا نرزح في أغلال العاطفة ونقف خلف قضبان الذاتية؛ فما المخرج؟

هذا سؤال في غاية الأهمية. سيكون جوابي توضيحاً لما قلته في الرسالة الثانية ولكن من زوايا نظر جديدة مع ضرب الأمثلة وسوق بعض الشواهد، فأقول: علينا أن نعي في كل الأحوال أن الموضوعية objectivity والذاتية subjectivity ينطلقان من ذات واحدة هي ذات الإنسان، فلا سبيل للانفصال عن النفس للاتصال بالموضوعية مثلاً. الموضوعية، مثلها مثل الذاتية، حالة

عقلية وليست حصناً نلوذ به من الذاتية. إنه لخطأ كبير، وباهظ الثمن أيضاً، أن ننظر للموضوعية على أنها صديقة الحقيقة، بينما تكافيء الذاتية الوهم، أو ننظر للذاتية على أنها العدو اللدود للحقيقة، أو ضدها، وأسوأ من ذلك نقيضها. في ظل التصور الذي طرحناه للعقل يغدو كلُّ من الموضوعية والذاتية موقعان إدراكيان طبيعيان متكاملان متآزران ومشروعان للعقل. تكون المشكلة، بل أم المشاكل، عندما نحفر خندقاً وهمياً بينهما. فنحن لا ولن ننفي إمكان الموضوعية ولكن يجب ألا نثبتها على حساب الذاتية. ثم إن الموضوعية والذاتية يعتوران الوعي فينتج عن ذلك أربعة أجناس من الوعي، لكل جنس منها مطالبه وحقائقه:

• وعي ذاتي بالذاتي: أسئلة الوجود والهوية: من نحن؟ ما معنى وجودنا؟ وهو أعمق وأخطر مستويات الوعي على الإطلاق.

• وعي موضوعي بالذاتي: أسئلة الأخلاق: ماذا يجب علينا؟ من يجب أن نكون؟ كيف يجب أن نتصرف؟ ما الممنوع والمشروع بالنسبة لنا؟

• وعي ذاتي بالموضوعي: معنى الكون والطبيعة والأشياء والأشخاص بالنسبة لنا.

• وعي موضوعي بالموضوعي: معنى الكون والطبيعة والأشخاص والأشياء بالنسبة للعلم الطبيعي ومناهجه فقط.

وهو أقل مستويات الوعي عمقاً وأكثرها خداعاً^(١).

إن التصور المغلوط للعقل إما أن يصنع حالة من الارتباك بين مراتب ومطالب الوعي هذه، مما يؤدي إلى تضارب مكونات الخبرة وعدم اتساقها مع بعضها البعض، وإما أن يمارس انتقائية تلحق الضرر ببعض مكونات تلك الخبرة دون بعض، فيصيب العقل من الإعاقة والاعوجاج بقدر ذلك^(٢).

عوداً على السؤال، نقول: الموضوعية ممكنة ولكنها متصلة بالذات، وهي مع الذاتية حالتان للعقل تعتوران الوعي فيفتح على ضروب مختلفة من الخبرات والمعاني. أما الضروريات أو البديهيات أو مبادئ العقل الأولى فهي في مأمن، ولا سبيل للموضوعية أو الذاتية، كليهما، إلى المساس بها أو الاقتراب منها. ومما يدل على أن الموضوعية نفسها حالة مركبة وحادثة؛ أي: ممارسة في جُلّها مكتسبة وزائدة في معظمها عن فطرية المنطق، أن المراتبين في جدوى المنطق الضروري، من أمثال

(١) هنا أيضاً يتأكد حضور المنطقية الوضعية في صورتها المعيارية. فإنها تتصرف وكأنها منبئة عن الذات، لتمارس ضرباً من الاستبداد على الذات. في الواقع لا وجود لشيء اسمه «موضوعية موضوعية»، المعرفة دائماً وأبداً قائمة بالذات، وناشئة عن ذات.

(٢) «العلم أعرج بلا دين، والدين أعمى بلا علم»، هكذا يقول أينشتاين. ورغم أنا نتفق معه في الوهلة الأولى إلا أن الإسلام مستثنى من الدخول في هذه المقابلة، لسبب بسيط ومهم، وهو أن الإسلام نظام حياة شامل، يستوعب الحق أينما وكيفما كان ويفرّه ويبحث على طلبه. في القرآن لا فصل بين الدين والعلم ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ يُرَكِّبُونَ﴾ في خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطَلًا سُبْحَنَكَ قَوْلًا عَذَابَ الْآلِ ﴿١١٥﴾.

الفيزيائي المغرور لورنس كراوس Lawrence Krauss وغيره، يحتاجون بخبرتهم الموضوعية - في نظرهم - على إثبات الشيئية للعدم تارة، وتجويز خرق قانون عدم التناقض تارة، والتشكيك في قانون العلية أو السببية تارة^(١).

إن ذاتية الخبرة التي نؤكد عليها، وندعي أنها لا تُغير على الموضوعية أو تضرها، هي ذاتيتها بالنسبة لمطلق الإدراك. إذ من المعلوم قطعاً أن الإدراك البشري ليس إلا إدراكاً ممكناً من صور إدراك لا حصر لها. من هنا تأتي أهمية إسهام إيمانويل كانت، فبالإضافة إلى تفنيده لما يلزم من دعوى هيوم من إنكار لأصالة مفهوم العلية، فإنه أثبت للعقل استعداداً إدراكياً أصلياً يتمكن به من ترتيب عناصر الخبرة على نحو يعيننا^(٢). وبقطع النظر عن

(١) تقدم كلام ف. سي. نورثروب Northrop حول هذه الجزئية. في سياق مُقارب، يقول الفيزيائي بول ديفيز Paul Davies: «العمليات الموصوفة هنا لا تشير إلى خلق مادة من عدم وإنما إلى تحول للطاقة إلى صورة من صور المادة؛ ما زلنا بحاجة إلى معرفة مصدر الطاقة من الأساس». Davies, P. (1983) God and the New Physics, Pocket Books, p. 3.

أما الرياضي البريطاني الشهير روجر بنروز Roger Penrose فيرفض هذا التلاعب بدلالات فيزياء الكم، وهو يؤمن قبل هذا أن هناك قصور معرفي في الإطار الراهن لفيزياء الكم.

(٢) لا يتعارض هذا مع قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَفَتَرَجَعَكُمْ إِلَىٰ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَقْلَمُونَ شَيْئًا﴾ لأن عدم العلم هنا هو بالنسبة لما يُكتسب من العلوم. أيضاً يمكن الاستدلال لاستعداد الإنسان الإدراكي، وهو استعداد يلزم منه بالضرورة حصول المعرفة على هيئة معينة، بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ فإن قدرة الإنسان على التعرف على الأشياء وتمييزها بالتسمية فرع عن ثبوت ملكة تمكنه من ذلك.

تفاصيل لوحة المقولات التي وضعها^(١)، فإن الفكرة الجوهرية التي أبدى فيها كانت وأعاد، وساهمت - كما يقول النقاد - في إحداث «انعطافة» فلسفية، هي فكرة إمكان العلم بفضل تمتعنا بنظام إدراكي إيجابي فاعل لا لوحة سلبية منفصلة^(٢) لمدخلات الحس، كما يحدث للآلة أو جهاز الحاسوب. ثم هذه المعرفة المتأتية لعقولنا صادرة عن ملاحظة ظواهر الأشياء ولا سبيل لها - مهما بلغت موضوعيتنا - إلى اختراق هوية الأشياء^(٣) كما هي عليه في الخارج. هذا عين ما أردته بذاتية المعرفة بالنسبة لنا، وقد ذكرت في الرسالة الثانية من هذا الكتاب أن نظرتنا للكون نظرة «مؤنسنة» وأن نظرتنا هذه هي التي تصنع كونية الإنسان ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (٧٠) وإنسانية الكون ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ أَلْوَانِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَالْبَحْرِ وَمَا يُنْفَخُ النَّاسُ وَمَا أُنْزِلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْبَا بِدِ الْأَرْضِ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَنَى فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (١٦٦).

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، (٢/٢٧٦).

(٢) Lavine, T.Z. (1984) From Socrates to Sartre: The Philosophic Quest, Bantam Books, p. 193.

(٣) في فلسفة أرسطو، ينص قانون الهوية على أن الشيء هو نفسه بالضرورة، وهو أبسط البديهيات وأولها. إن في قدرة الإنسان على تمييز الذوات ومن ثم تعريفها بأسماء تخصصها لأكثر دليل على فطرية قانون الهوية. قال ابن عباس ؓ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾: «هي هذه الأسماء التي يتعارف بها الناس: إنسان، ودابة، وسماء، وأرض، وسهل، وبحر، وجمل، وحمار، وأشياء ذلك من الأمم وغيرها». (تفسير ابن كثير: ١/٣٤٧).

ولا شك أن الكلام السابق عن حقيقة الموضوعية والذاتية وطبيعة العلاقة بينهما يلقي بظلاله على طريقة فهمنا لمخرجات العلم الطبيعي، بل يؤثر قبل ذلك في الطريقة التي نريد أن نصوغ بها المشروع والممنوع من مناهج المعرفة. ولهذا المآل التي آلت إليه الأمور تداعيات على فهمنا للموضوعية نفسها. منها أن الموضوعية ليست حمى إدراكياً معصوماً infallible نلججه متى نريد ونخرج منه متى نريد. ومنها أن الموضوعية ممارسة اجتهدادية تقترب وتبتعد من الخطأ والصواب بحسب ما يعتري تلك الممارسة. ومنها أن الموضوعية محكومة بالذات؛ لأنها قائمة بها، والأصل في الذات البشرية الظلم والجهل، ولما بلغ ابن تيمية أن هناك من يقول: «الأصل في المسلمين العدالة»، قال: «باطل، بل الأصل في بني آدم الظلم والجهل كما قال تعالى: ﴿وَمَلَأَ الْإِنسَانَ إِثْمًا كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾»؛ فلما كان ذلك هو الأصل في ذوات بني آدم، فإنه يلحق ما يقوم بتلك الذوات من أحوال إدراكية ومقامات معرفية من الخلل الشطط والانحراف والنسبية ما يتعذر حصره كماً وكيفاً. قال الفيلسوف الفرنسي إدغار موران : Edgar Morin

«لا تتلاشى مشكلة الخطأ والحقيقة في مشكلة الموضوعية. وهكذا كانت نظرية مركز الأرض خاطئة تركز على ملاحظات وعلاقات موضوعية. وكما أثبت بوبر Popper بشكل حاسم، في نظرنا، لا توجد أية نظرية علمية تمتلك الحقيقة النظرية بشكل مؤكد مع أنها تمتلك حقائق موضوعية مؤكدة. العلم يجلب

الموضوعية والتحقق ودحض الأخطاء ويقدم حقائق موضوعية جزئية ومحلية لا بل إقليمية، ولكنه لا يقدم الحقيقة المطلقة»^(١).

أما اللفتة الأكثر إثارة وأهمية في كلام موران إزاء حقيقة الموضوعية فهي قوله:

«الموضوعية هي أكثر الأمور انتشاراً وندرة في آن. إذا كانت المعرفة الموضوعية هي المعرفة الملائمة للوقائع والأحداث والمعطيات وهي معرفة المزايا التي تتأتى للأشياء وهي معرفة العلاقات التي يمكن أن توجد بين نوعين من الأحداث أو أكثر وهي التنبؤ الصحيح بالتصرفات في ظروف محددة عندئذ نقول: هناك معرفة موضوعية لدى الحيوانات»^(٢).

من هنا أدرك عملاق فيزياء الكم إرون شرودنجر Erwin Schrödinger قصور العلم لا النسبي أو المؤقت وإنما قصوره الذاتي المتأصل بالنسبة للنطاق الأوسع من الخبرة البشرية^(٣)، وفي ذلك يقول:

«الصورة التي يقدمها العلم عن الواقع من حولي صورة ناقصة جداً... إنه (أي: العلم الطبيعي) لا يتكلم بينت شقة عن الأحمر والأزرق، المرّ والحلو، الألم واللذة، إنه لا يعرف شيئاً

(١) إدغار موران، المنهج: الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها، وتنظيمها. مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٨.

(٣) مناسبة إيراد هذا الكلام أن هناك اعتقاد سائد في كفاية مناهج العلم الطبيعي ما التزمت «الموضوعية» ونأت بنفسها عن «الذاتية».

عن الجميل والقيح، الحسن والسيئ، الله والخلود؛ يتظاهر العلم أحياناً بأنه يجيب على أسئلة في هذه المجالات، ولكن غالباً ما تكون إجاباته سخيفة للغاية إلى درجة أننا لا نميل إلى أخذها على محمل الجد^(١).

(١) Schrodinger, Erwin (2001) Why Not Talk Physics? In Wilber, Ken (Ed.) Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Greatest Physicists, p. 83.

حيرة دارون: رحمة الله ورافته في مقابل دموية الطبيعة وقسوتها

أثرتُ هذا الجانب من كلام دارون في كتابي The Only Way Out^(١)، وهنا أزيد عليه وأفضل القول فيه. لقد نجح دارون في كثير من أعماله «كمشاهد» observer للطبيعة، يسجل ويدون ويتفكر ولكنه تناقض تناقضات واضحة مع نفسه والطبيعة كإنسان يريد أن يفهم المغزى الأخلاقي لعمليات الطبيعة. ففي مواضع صرّح أن جنس البشر لا ينبغي أن يعطوا أنفسهم من المكانة أكثر مما يستحقون، ولا أن يسبقوا على نزعاتهم الأخلاقية فوق ما تقرره الطبيعة. ثم يأتي في هذا الموضع^(٢) - موضع تلاعب القطعة بالفأر وتغذي الحشرة على بدن اليرقة - فيضفي على المعيار الأخلاقي البشري القوة والشمولية اللتين كان قد سلبهما فيما

(١) Al-Shehri, A. (2010) The Only Way Out: A Guide for Truth Seekers, KSA, Jubail.

(٢) في رسالة بعثها إلى صديقه Asa Gray بتاريخ ٢٢ مايو ١٨٦٠م.

سبق. كيف هذا؟ إنه يُطلق أحكاماً أخلاقية تتجاوز محيط الخبرة البشرية، ويُسقطها على الطبيعة والحياة، ثم ينتهي به الأمر إلى اعتراضات على طبيعة سير الحياة في ضوء انفعالاته الأخلاقية المحلية، والتي ما فتئ يناجزها، ويصر علينا بالبحاح ألا نحولها إلى بؤرة مركزية معيارية (anthropocentric) نقرر من خلالها كيف ينبغي أن تكون الأشياء في كل زمان ومكان. خلاصة القول أن دارون عاد على دعوته بالإبطال، ربما ليس بصريح المقال، ولكن قطعاً بصريح الحال. هذا ديدنه في أكثر من موضع من كتبه ورسائله الخاصة.

في مثل هذه المواضع نحن في أمس الحاجة إلى استحضار مبدأ عقائدي جوهري، ألا وهو: كما أن الله ليس كمثله شيء في ذاته، فإنه ليس كمثله شيء في أفعاله؛ أما الاعتماد الواثق على الخبرة البشرية فيخلق من الإشكالات أضعاف أضعاف ما تحاول تقديمه من الحلول إذا ما حولها الإنسان إلى مرجعية شمولية، ويستوي في هذا النفي والإثبات. فنحن لانزيد على ما قرره دارون نفسه، فإن مانقرره هو فحوى الحجة التي احتج بها ديفيد هيوم على أهل عصره عندما أراد أن يبين أن مكونات الحصيلة المعرفية للإنسان ما هي إلا خبراته، وخبرات البشر لا معنى لها حقيقة إلا في الإطار البشري، ومحاولة إصدار أحكام شمولية/مطلقة (universalist/absolutist) على أشياء لا اتصال لها بالخبرة البشرية هو تصرف لا مبرر له؛ فمن أين للإنسان البرهان الضروري على أن خبرته هي الأساس الأول والأخير لفهم الأشياء؟ والقرآن

العظيم يُعبّر عن هذا الشعور الوهمي بقدرة الخبرة البشرية على تفسير كل شيء أو أن كل شيء ينبغي ويصح أن يخضع لاستجواب هذه الخبرة، أقول القرآن يعبر عنه بلفظ «السلطان» والذي يعني بعبارتي «موقع قوة» أو كما يقال في الإنجليزية authority للحدث عن الأشياء وإصدار الأحكام بشأنها، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ يَقُولُونَ سُلْطَانُ النَّاسِ﴾، وهذا التخويل المقترن بذلك «السلطان» يمنح من سلطان يتجاوزنا، وليس شيئاً نملكه، كما قال سبحانه في موضع آخر: ﴿أَمْ أَرْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ﴾. وقد رأينا قبل قليل تصريح فتغنشتاين الصحيح بأن مجموع قيم هذا العالم لا تجد معناها إلا خارج هذا العالم لا داخله؛ لأنها في ذواتها أشياء اتفاقية، والاتفاقي لا يبرر ذاته بذاته.

أركان التصميم، وجود الخالق، ومآلات مواقع الإدراك

أذكر هنا سمات التصميم أو باصطلاح بعض السلف
«الصنعة» أو أثر «الصانع»، فأقول:

الركن الأول: التنظيم أو النظام organization أو order،
ومما يُذكر أن الملحد الفلكي الشهير كارل ساغان مقررٌ بأن
«مظاهر النظام في الكون كثيرة»، وهذا اعتراف جزئي بالتصميم.

الثاني: التعقيد complexity؛ أي: درجة تعقيد التنظيم أو
النظام، فكلما زاد التعقيد كلما تأصل معنى التصميم في التنظيم
أو النظام المشاهد.

الثالث: الغاية purpose^(١)، وهو الركن الذي حصل فيه
أكثر النزاع.

(١) وأحياناً يشار إليها باسم «الوظيفة» function، ولكنهم يفعلون ذلك هروباً من إزمات
دلالة «الغاية»، وعند التدقيق لا ينفعهم هذا بشيء.

من المهم التأكيد على أن هذه الأركان أحكام منتزعة من العالم الأنطولوجي ontological^(١) ومختصة به. والآن إلى الشق الآخر الذي لا يقل أهمية، ومع ذلك يندر أن نجد من يوليه الأهمية التي يستحقها، ألا وهو الشق الإبستمولوجي epistemological^(٢).

وتكمن أهمية الشق المعرفي في أن العالم الأنطولوجي عديم المعنى بالنسبة لنا حتى يتحول إلى معرفة، والمعرفة بطبيعة الحال مفتقرة إلى كائن عاقل، فوعينا إذاً يتصل بمعرفتنا عن موضوع معرفتنا قبل أن يتصل بموضوع معرفتنا. من هنا ينبثق الفضاء^(٣) الذي تتشعب منه وتتفاوت فيه الخبرات والإرادات من فرد إلى فرد، ومن ثقافة إلى أخرى، فينجم عن ذلك تعدد «مواقع الإدراك» ومن ثم تعدد مواقف الناس من شواهد التصميم. لكن يمكن إرجاع هذه المواقف على تعددها إلى ثلاثة مواقع إدراكية، تؤول بأصحابها إلى المواقف الملائمة لطبيعة الدوافع الملازمة لتلك المواقع؛ ولا رابع لها، وهي:

(١) أي: الوجودي، من حيث هو موضوع معرفتنا ونظرنا وأحكامنا.

(٢) أي: المعرفي، حيث المعرفة نفسها وما يتصل بها موضوع البحث.

(٣) في عوالم كارل بوبر Karl Popper الثلاثة، يكافئ هذا الفضاء العالم الثاني من عوالم بوبر وله اتصال بالعالم الثالث. العالم الثاني هو عالم الخبرة الواعية القائم بذات الإنسان من حيث هو كائن مدرك. أما العالم الثالث عند بوبر فينشأ عن الثاني، ويشمل الأفكار والأشياء التي ينتجها العقل. ملاحظة: يخطيء من يظن أن الأفكار مستثناة من العالم الثالث عند بوبر. يُنظر: Popper, K. "Three Worlds"; Lecture delivered at the University of Michigan, on: April 7, 1978. وهو متوفر على الشبكة.

الأول: موقع إدراكي منجذب لدواعي الإلحاد، ومن سماته:
تقديم الغامض على الواضح، الاستجابة للمظاهر التي تنم عن عشوائية، الحط من قدر شواهد الإحكام والنظام، انتباه لأمثلة الشر وانصراف عن أمثلة الخير أو تأويل لها. شخصيات مثلت هذا الموقع الإدراكي: آرثر شوبنهاور، كارل ساغان، هنري هكسلي، ألبر كامو، بيرسي شيلي، فرانس كافكا، بيرتراند رسل، والأربعة: ريتشارد دوكنز، سام هاريس، كريستوفر هتشنز، ودانييل دينيت، وغيرهم.

الثاني: موقع إدراكي ينجذب لبواعث الشك والريب،
وعادة ما يُطلق على أصحابه اللاأدريين. أبرز سماته: التردد أو التوقف عن الجزم بحكم، نفيًا أو إثباتًا، على الدلالة الفعلية لشواهد التصميم. شخصيات مثلت هذا الموقع الإدراكي: تشارلز دارون^(١)، ستيفن جاي جولد، مايكل شيرمر، فرانسيس كريك، وغيرهم. يقول ابن الوزير اليماني رَحِمَهُ اللهُ: «فسبب الشك والكفر: هو النظر في المتشابهات، التي لم يحط البشر بها علماً، ولا عرفوا تأويلها»^(٢).

الثالث: موقع إدراكي ينجذب لدواعي الإيمان، وللتعرف
على أبرز سماته لا نحتاج إلى أكثر من عكس سمات الموقع الإدراكي الأول؛ والشخصيات التي تمثل هذا الموقع الإدراكي لا

(١) ذكر في آخر حياته أنه يميل إلى ذلك. يُنظر: Charles Darwin to W. Graham, July 3, 1881.

In Darwin, F.; edit. (1911) The Life and Letters of Charles Darwin, Vol. 1, London, p. 282.

(٢) المواسم (٢١٤/١)، ط. الرسالة.

يحصى لهم عدد في القديم والحديث، وهذه هي الفئة التي قصدها دارون بقوله: «أما وجود حاكم للكون فهذا مما دانت به جموعٌ من أعظم العقول التي وُجدت على الإطلاق»^(١)؛ وشخصيات هذ الموقع موزعة في ثقافات العالم وأمم الأرض، منهم الفلاسفة، والعلماء الطبيعيون، والفنانون، والأدباء، والحكماء، وعلماء النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد، فلا حاجة لذكر بعضهم، فضلاً عن أبرزهم، لما في ذلك من الإغضاء.

إن كان لي من عبارة ألخص فيها الفرق بين الموقعين الأول والثالث، فهي عبارة توظف المفهوم الذي أدعوه بـ«المتشابه الكوني»، على غرار ما جاء في كتاب الله. فكما أن في الكتاب «متشابه قرآني تنزيلي» فإن في الوجود المادي «متشابه تكويني عيني»؛ فالأول في الآيات المتلوة، والثاني في الآيات المشاهدة، وفي كليهما الفرق بين الملحد والمؤمن أن الثاني يرُد المتشابه إلى المُحكم في المتلوة والمشاهدة، والثاني يعكس فيرُد المُحكم إلى المتشابه في كلا النوعين من الآيات، إن كان له اتصال بكليهما، أو في النوع المشاهد فقط إن كان ملحداً حقيقياً! هنا يتجلى البعد النفسي في أعماق وأغمض مستوياته، فالقرآن لا ينفي وجود «متشابهات» وإنما يثبتها، إنها موجودة ومنتشرة، في الآيات المتلوة والمشاهدة، ولكنه يخبرنا في المقابل أن أثرها بحسب

Darwin, Charles (1902) *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, P.F. Coll- (١)
ier & Son, London, Vol. 1, p. 131.

الموقع الإدراكي الذي يلاحظها، فالذين في قلوبهم زيغ، المجادلون في آيات الخالق بغير سلطان أتاهم، يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله؛ أما المقاومون لحظوظ ذواتهم، المنقادون لنداء الفطرة الأول، فينجذبون للمحكم، ويطمئنون إليه، ويقولون في المتشابه التكويني مثلما يقولون في المتشابه التزييلي: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾. وقد لاحظ هذه المعنى ولیم دریز William Drees، وهو ما يتوقع استمراره في المستقبل. فمهما كانت الهيئة التي يمكن يتخذها العالم الحسي، ومهما أمعنت نظريات العلم في الغرابة، أو شذت عن المعهود من خبرتنا، فإن العالم سيظل بكل ما فيه كتاباً مفتوحاً لتأويل غير إيماني (إلحاد) وإيماني (الدين)؛ في هذا يقول دریز:

«إن كان للصورة العلمية أن تتغير في المستقبل (وهو ما سيحدث بالتأكيد)، فإن كل نسخة جديدة ستتيح نفسها لقراءة دينية، ولكن أيضاً لقراءة إلحادية. إن الكون، والحالة هذه، ذو دلالة دينية مزدوجة»^(١).

هذا وقد عالج السلف من علماء وأئمة هذه الأمة مسائل من هذا النوع، مما يدل على أنها ليست جديدة بالكلية. وليس هذا بغريب، فالمواقع الإدراكية المذكورة آنفاً لا يكاد يخلو منها مجتمع من مجتمعات الأرض منذ فجر التاريخ. ومما يذكر في هذا الشأن ما أثاره ابن القيم رحمته الله في قوله:

(١) Drees, W. (1993) Beyond The Big Bang Quantum Cosmologies And God, Open Court, p. 26.

«وقد أشكلت مَنفَعَةُ الذَّنْبِ على بعض النَّاسِ وَلَمْ يَهْتَدِ إِلَيْهَا وفيه منافع عديدة فَمِنْهَا أَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الطَّبَقِ على الدبر والغطاء على حياها يواريهما ويسترهما وَمِنْهَا أَن بَيْنَ الدبر ومِراقِ البُطْنِ مِنَ الدَّابَّةِ لَهُ وَضَرٌ يَجْتَمِعُ عَلَيْهِ الذُّبَابُ والبعوض فيؤذي الدابة فَجَعَلَ أَذْنَابُهَا كَالْمِذَاذِبِ لَهَا والمراوح تطرد بِهِ ذَلِكَ وَمِنْهَا أَنَّ الدَّابَّةَ تستريح إلى تحريكه وتصريفه يمناً ويسرة فَإِنَّهُ لَمَّا كَانَ قِيَامُهَا على الأُربَعِ بِكُلِّ جِسْمِهَا وشغلت قدمها بحمل البدن عن التصرف والتقلب كَانَ لَهَا فِي تَحْرِيكِ الذَّنْبِ رَاحَةٌ وَعَسَى أَن يَكُونَ فِيهَا حَكْمٌ آخَرٌ تَقْصُرُ عَنْهَا أَفْهَامُ الْخَلْقِ ويزدريها السَّامِعُ إِذَا عَرَضَتْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا يَعْرِفُ مَوْقِعَهَا إِلَّا فِي وَقْتِ الْحَاجَةِ فَمَنْ ذَلِكَ أَن الدابة تريض في الوحل فَلَا يَكُونُ شَيْءٌ أَعُونُ عَلَى رَفْعِهَا مِنَ الْإِخْذِ بِذَنْبِهَا»^(١).

وقال أيضاً:

«ولعلك أن تقول: مَا حِكْمَةُ هَذَا النَّبَاتِ الْمَبْثُوثِ فِي الصَّحَارَى وَالْقَفَارِ وَالْجِبَالِ الَّتِي لَا أَنْيْسَ بِهَا وَلَا سَاكِنٌ، وَتَظُنُّ أَنَّهُ فَضْلَةٌ لَا حَاجَةَ إِلَيْهِ وَلَا فَائِدَةَ فِي خَلْقِهِ»^(٢)، ولما انتهى ابن

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٦٦٩).

(٢) أثار الفلكي الملحد كارل ساغان Carl Sagan تساؤلاً قريباً من هذا عندما أشكل عليه الحكمة من توالي الانفجارات في مراكز المجرات، وأنها لو كانت مأهولة بالحضارات لأبديت ملايين المرات. وللقاري أن يعجب من هذا الانسياق وراء استشكال مركب من افتراضات وخيالات. وهو مثال عملي على ردِّ المحكم الكوني للمتشابه الكوني؛ بل إنه أسوأ من ذلك: رد للمحكم إلى شيء لا دليل عليه في الواقع. يُنظر:

القيم إلى هذا الموضع، التمس ردة المتشابه التكويني للمحكم التكويني، فقال:

«وهذا مقدار عقلك ونهاية علمك، فكم لباريه وخالقه فيه من حكمة وآية من طعم أوحش وطير ودواب مساكنها حيث لا تراها تحت الأرض وفوقها فذلك بمنزلة مائدة نصبها الله لهذه الطيور والدواب تتناول منها كفايتها ويبقى الباقي كما يبقى الرزق الواسع الفاضل عن الضيف لسعة رب الطعام وغناه التام وكثرة إنعامه»^(١).

وإن أردت مثلاً تطبيقاً آخر على موقع إدراكي يرد المتشابه التكويني للمحكم منه فدونك كلام أبي الفرج ابن الجوزي رحمه الله:

«ولو قيل للعقل: قد ثبت عندك حكمة الخالق بما بنى، أفيجوز أن يقدر في حكمته أنه نقض؟ لقال: لا؛ لأنني عرفت بالبرهان أنه حكيم، وأنا أعجز عن إدراك علل حكمته، فأسلم على رغمي، مقراً بعجزتي»^(٢).

وكان قد قال قبل ذلك:

«تأملت حالاً عجيبة، وهي أن الله ﷻ قد بنى هذه الأجسام متقنة على قانون الحكمة، فدل بذلك المصنوع على كمال قدرته، ولطيف حكمته. ثم عاد فنقضها، فتحيرت العقول بعد إذعانها له

= Sagan, C. (2007) The God Hypothesis. In The Portable Atheist: Essential Readings for the Nonbeliever, selected with introductions by Christopher Hitchens, Da Capo Press, p. 233.

(١) المصدر السابق (٢/٦٤٩).

(٢) صيد الخاطر، ص ٧٩، تحقيق: يوسف بديوي.

بالحكمة في سر ذلك بالفعل؟ فأعلمت أنها ستعاد للمعاد، وأن هذه البنية لم تخلق إلا لتجوز في مجاز المعرفة، وتتجر في موسم المعاملة، فسكنت العقول لذلك. ثم رأيت أشياء من هذا الجنس أظرف منه: مثل اخترام شاب ما بلغ بعض المقصود بنيانه، وأعجب من ذلك أخذ طفل من أكف أبويه، يتململان، ولا يظهر سر سلبه، والله الغني عن أخذه، وهما أشد الخلق فقراً إلى بقائه؛ وأظرف منه إبقاء هرم، لا يدري معنى البقاء، وليس له فيه إلا مجرد أذى، ومن هذا الجنس تقتير الرزق على المؤمن الحكيم، وتوسعته على الكافر الأحمق. وفي نظائر لهذه المذكورات يتحير العقل في تحليلها فيبقى مبهوراً...».

وهنا عاد أبو الفرج على ما سبق فحكم عليه بما يقضي به الموقع الإدراكي الثالث، فقال:

«فأما من يقول: لم فعل كذا؟ وما معنى كذا؟ فإنه يطلب الإطلاع على سر الملك، وما يجد إلى ذلك سبيلاً، لوجهين: أحدهما: أن الله تعالى ستر كثيراً من حكمه عن الخلق. والثاني: أن ليس في قوى البشر إدراك حكم الله تعالى كلها فلا يبقى مع المعارض سوى الاعتراض المخرج إلى الكفر: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ﴾؛ والمعنى: من رضي بأفعالي، وإلا، فليخنق نفسه، فما أفعل إلا ما أريد»^(١).

ولنختم بشاهد عملي آخر على رد المتشابه التكويني للمحكم

(١) المصدر السابق، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

التكويني، وهو في ذات الوقت درسٌ في الحكمة يستحق الإطراء، ولكن هذه المرة لواحد من أكبر فلاسفة أوروبا وأكثرهم تأثيراً في حضارة الغرب، ألا وهو رينيه ديكارت. يقول ديكارت في كتابه «التأملات»:

«ليس لدي أدنى سبب يجعلني أتذمر من أن الله لم يمنحني قدرة أعظم على الفهم، أو أنه لم يهبني نوراً طبيعياً أكثر مما وهب، فمن الطبيعي أن تظل هناك أشياء غير مفهومة بالنسبة لفهم محدود، ومن الطبيعي أن يظل الفهم المخلوق محدوداً. عوضاً عن هذا، يتوجب علي أن أشكر له أنه لم يجعلني مديناً له بقدر كرمه عليّ، بدلاً من أن أظن به أنه أخفق في إعطائي، أو أنه أخذ مني تلك الأشياء التي لم يعطني إياها من الأصل»^(١).

Descartes, R. (2003) *Meditations and Other Metaphysical Writings*, p. 49.

(١)

ديفيد هيوم والمعجزات

عودة المقولة على نفسها بالإبطال من أقوى ما يستدل به على بطلان تلك المقولة . ولقد تأملت مواضع عدة في فلسفة هيوم فوجدتها تعود على نفسها بالإبطال ، ومنها - على وجه التبسيط - ما اشتهر عنه من إنكار للمعجزات ؛ وله طرق في إنكارها ، من أبرزها الضرب على وتر شذوذ الواقعة وشدة غرابة الأخبار الناقلة لها *prodigiousness* ، وهو يريد بذلك التأكيد على مخالفتها الصريحة للمعهود من خبرتنا ، وما كان كذلك فلا بد أن يكون دليله استثنائياً ، وهو متنف هنا .

لعل أكثرنا يعلم موقف هيوم من قانون الاستقراء والنتائج المنتزعة منه ، وتقريره أنه لا يوجد ضرورة عقلية تحيل إمكان تبدل المعهود من القوانين إلى هيئات لا تخطر على العقل البشري فيما اعتاده من ظواهر العالم الطبيعي . وتقريره هذا مبني على «تذرر» الخبرة - من الذرة - كنتيجة «لتذرر» الواقع في الخارج^(١) . وهنا

(١) المذهب الذري . atomism.

نتساءل: ماذا تكون المعجزة إن لم تكن على الأقل معطى منسجم مع النتيجة اللازمة عن موقف هيوم من قانون الاستقراء؟ لا أذكر بحسب علمي القاصر أن هناك من استغل هذه الثغرة لتفنيد موقفه من قانون الاستقراء والعكس، إذ غاية ما ينص عليه هيوم بهكذا موقف هو أن عدم العلم بالإمكان ليس علماً بعدم الإمكان، فيلزم في نظري من هذا إمكان وقوع المعجزة ليس بناءً على تواتر الأخبار فحسب، فيما لو تواترت، وإنما بناءً على ما يلزم من القول بقول هيوم إزاء الاستقراء.

الأخلاق.. وهيوم مرة أخرى

قرأت كتابات ديفيد هيوم، وهو الذي فسر مصدر الأخلاق تفسيراً لقي قبولاً واسعاً في الدوائر الإلحادية، وكذلك تأويلات دانييل دينيت وكريستوفر هيتشنز ودوكنز وسام هاريس^(١) فلم أجد دليلاً مقنعاً يفسر مصدر إلزامية الأخلاق (obligation)، ولكنهم لا يفتأون يكررون على مسامعنا قانون الاصطفاء الطبيعي وأن الأخلاق ما هي إلا وسيلة من ولبقاء الأصلح، فهم يعترفون - إن سلمنا بقانون الاصطفاء جملة واحدة - أن الأخلاق: كالصدق والأمانة تبقي الأصلح؛ أي: أنها تتضمن معنى إيجابياً ولكنهم لا يفسرون لنا لماذا هي صالحة من الأساس، أو بمعنى أدق: ماذا نجني من وعينا بضرورة قبح ضدها وحسنها في ذاتها؟ طبعاً ديفيد

(١) من أجراً المحاولات وأكثرها ابتكاراً لتأصيل الأخلاق في إطار يستثني الحاجة للمخالق، كتاب سام هاريس «المشهد الأخلاقي» The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values، خاصة محاولته التقييدية في الفصل الأول المعنون بـ«الحق الأخلاقي» moral truth، ص ٢٧. الكتاب من منشورات Free Press، ٢٠١٠م.

هيوم يقول أنا عرفنا حسننها من خبرتنا المعاشة - والخبرة قوام فلسفته... فهي تقوم وتقعّد على كون الخبرة البشرية human experience هي محور كل تفسير والخروج عنها متعذر - ولكن يبقى السؤال الملح: كيف عرف الإنسان الأول - آدم بتعبيرنا أو البدائي (savage) بتعبيرهم - أن الصدق حسن والكذب قبيح؟ ولماذا يستمر هذا على نحو كوني (universal) دون أدنى تغيير؟ بل: لماذا نشعر شعوراً ضرورياً باستحالة عالم «صادق» يكون «الكذب» فيه شيئاً حسناً^(١)؟ من لطائف الإشارة في هذا الموضوع أنه يمس قضية اعتنى بها الإسلام عناية لا توجد في غيره؛ ذلك أن القرآن يربط بين الأخلاق من جهة، ووجود الإنسان على الهيئة التي هو عليها من جهة ثانية، ووجود الكون بالصورة التي هو عليها من جهة ثالثة؛ أي: أن الثلاثة، كلاً على هيئته الراهنة فيزيائياً وحيوياً، ضروري لتصور الأخلاق بالصورة التي نعرفها الآن: حُسن الصدق والأمانة وقبح ضديهما، مثلاً. أين نجد هذا الربط؟ نجده في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾؛ وقال: ﴿وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾^(٢)؛ فكونه تعالى قد خلق الوجود كلّهُ (الكون، وما فيه، بما في ذلك نحن) ﴿بِالْحَقِّ﴾؛ أي: - من ضمن معانٍ آخر - على هيئة تمكّن الإنسان من فهم

(١) لاحظ انفكاك الجهة هنا بالنظر لمعيار الحُسن، كي لا يقول قائل: لأن المتنافسين لا يجتمعان. فمعيار كون الشيء حسناً غير معيار كونه حقاً في ذاته، فالأول جمالي

aesthetic، والثاني ذو أصل قيمي value-centered.

الأمانة والقيام بها، هو في نظري أفضل وأوعب تفسير لكونية الأخلاق من منظور إنساني. يعلق الفخر الرازي على الآية الآخرة بقوله: «خلق الله السماوات والأرض بالحق ولو لم يوجد البعث»^(١) لما كان ذلك بالحق بل كان بالباطل؛ لأنه تعالى لما خلق الظالم وسلّطه على المظلوم الضعيف، ثم لا ينتقم للمظلوم من الظالم كان ظالماً، ولو كان ظالماً لبطل أنه خلق السموات والأرض بالحق»^(٢). لا أحد مثلاً يتصور قبح الأمانة على كوكب آخر، ولا حتى في الأطراف السحيقة للكون، إذ هناك شعور ضروري بكونية الأخلاق استقلالاً عن أي سياق زمكاني خاص^(٣). لا أحد يفسّر حاجة الطبيعة على كوكب الأرض لأن تنتج كائنات ذات تصورات وقناعات ما وراء أرضية أو فوق طبيعية.

-
- (١) وقعت في المطبوع (دار إحياء التراث): «البحث»، هكذا. ويبدو أن ما أثبتته أعلاه هو الصواب. والله أعلم.
- (٢) التفسير الكبير (٢٧/٦٧٧).
- (٣) أي: الزماني والمكاني.

سؤال وجواب

قال أحدهم: أيعقل أنه لا يحرك الناس للعمل بالخير إلا إيمانهم باليوم الآخر؟ هذا زعم يبطله الواقع!. بالنسبة لنا كمسلمين، لا ينبغي أن نردّ حقيقة الإشكال إلى تصور امتناع الالتزام بالأخلاق من دون حافز أخروي. هذه ليست مشكلة بالنسبة للقرآن؛ لأن الله قد أخبرنا بإمكان وقوع الخير من أجل الدنيا ومن أجل الآخرة، فقال: ﴿وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾؛ فمن الناس من يكون أميناً بقدر ما يتحقق له من مصالح دنيوية في أمر من الأمور، ومن الناس من يلتزم الأمانة وإن تعارضت مع مصلحة شخصية محققة؛ فالأول يريد الدنيا والثاني يريد الآخرة. ولكن لنسأل: هل فَعَلَ الثاني ما فعل من الخير أو ترك ما ترك من شر لأنه يريد الآخرة فعلاً؟ أم أن إخلاصه فيما أقدم عليه من خير وأحجم عنه من شر راجعٌ إلى إملاء الطبع والفطرة؟ الجواب عن هذا السؤال فيه تفصيل على شقين:

الشق الأول: أن الله تعالى قد فطر الخلق على فطرة مستقيمة، فقال: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ إِلَيْنِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيَّهَا﴾ واستقامتهم على هذه الفطرة أثر لازم عن كون الخالق نفسه على صراط مستقيم في خلقه وأمره ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، فلا غرو أن تحب النفوس العدل والصدق والأمانة والوفاء ولو كانت كافرة باليوم الآخر أشد الكفر، كما يقع فعلاً من الملاحدة، وكثير من اللادينيين الربوبيين، وكما وقع من مشركي قريش، بل وكما يقع من بني آدم على اختلاف مللهم ونحلهم قديماً وحديثاً.

الشق الثاني: أن القضية الجوهرية في الإسلام ليست ما إذا كان يمكنني أن أكون صادقاً أميناً عادلاً بدون دافع أخروي، فإن هذا ممكن بنصوص الشريعة وشهادة الواقع؛ ففي الصحيح عن حكيم بن حزام رضي الله عنه أنه قال لرسول الله ﷺ: أي رسول الله، أرايت أموراً كنت أتحنث بها في الجاهلية، من صدقة، أو عتاقة، أو صلة رحم، أفيها أجر؟ فقال رسول الله ﷺ: «أسلمت على ما أسلفت من خير»^(١). فلا يشك أحد أن الصدقة خير، وكذلك العتاقة، وصلة الرحم، كل ذلك إحسان والإحسان لبّ الخير. وموضع الشاهد هنا هو أن الرسول ﷺ سمى تلك الأعمال «خيراً» مع أنها وقعت من حكيم بن حزام في زمن الكفر، وقد كان كفار قريش ما بين جاهل بالبعث ومنكر له؛ قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾،

(١) أخرجه مسلم.

قال الإمام السعدي رحمته الله: «إن هي إلا عادات وجري على رسوم الليل والنهار، يموت أناس ويحيا أناس، وما مات فليس تراجع إلى الله ولا مجازى بعمله»^(١).

إذا القضية الجوهرية التي هي أصل الأصول في الإسلام هي: كيف أجعل فعلي للخير وتركلي للشر، وإن كان حاصلًا بالطبع والفطرة، عبادة الله الواحد القهار؟ هذا هو المحك، محك العبودية، وهو للذين يريدون وجه الله والدار الآخرة، أما من يؤمن بالدنيا ولا يؤمن بالآخرة فقد قال الله عنه: ﴿فَأَقْرَيْصَ عَنْ مَن قَوْلِكَ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَوْ يُرِيدُ إِلَّا الْآخِرَةَ الدُّنْيَا﴾^(٢)، فهذا قد يناهض الظلم ويناضل من أجل العدل، ولكن إحقاق العدل من أجل ماذا؟ من أجل دوافع شخصية ودنيوية: الشهرة، محبة الناس، المنصب القوة والنفوذ؛ أو كما ينقل هنتر ميد Hunter Mead وغيره عن بعض الفلاسفة: احتراماً للنزاهة في حد ذاتها كقيمة^(٣). هذا الدافع الأخير لا يكفي لتبرير شعورنا الضروري بحسن ما نفعل وقبح ما نترك، إذ قد يكون حسننا ناشيء من زاوية التجربة البشرية فقط، وهو الأصل الذي بنى عليه ديفيد هيوم مقالته بشأن الأخلاق فأشككت على كثير من الفلاسفة والعلماء إلى هذه اللحظة. ولكن يلزم من مفهوم مقالته شيء من الصواب، فهو يريد أن يخبرنا أنه ليس لدينا مبرر مستقل عن التجربة البشرية يطمئنا

(١) تيسير الكريم الرحمن، ص ٧٧٧. ط. الرسالة.

(٢) يُنظر: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها؛ ترجمة: فؤاد زكريا.

بشأن ما نؤمن به من قيم: أهى حقاً خيرٌ في ذاتها^(١) وبالتالي نفعلها من أجل ذلك أم لا؟ هنا يأتي دور الوحي - الذي اضطرب هيوم في شأنه لأسباب يطول شرحها - ليردم، على الأقل، هذه الفجوة الهائلة والخطيرة. وهو الدور الذي صرّح هيوم نفسه، على لسان شخصية فايلو Philo، بحاجة الإنسان الماسة إليه، في رسالة «المحاورات» حيث قال: «ولكن صدقني كليثيس Cleanthes، إن أكثر فكرة طبيعية يمكن أن تراود العقل السوي إزاء هذه القضية، هي فكرة حنين الإنسان وتطلعه إلى أن السماء^(٢) سترضى بتبديد، أو على الأقل تخفيف، هذا الجهل المطبق عن طريق منح بني الإنسان وحيّاً أكثر تفصيلاً»^(٣).

إن الوحي اعتماد مستقل عن التجربة البشرية (external validation) لأنه آت من خارج محل النزاع لا من داخله، من وراء إشكالات الطبيعة لا من قلبها، ولذلك يقول الله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. خلاصة القول أن القرآن لا يفصل في قضية مصدر إلزامية القيم أو تفسير حب الناس للخير، وإنما يتجاوز ذلك إلى التأكيد على قضية أساسية واحدة ألا وهي: لماذا أو من أجل ماذا أفعل هذا الخير واجتنب ذلك الشر؟. فمُريدوا الدنيا لديهم

(١) عامة المعتزلة على أن حسن وقيح الأشياء ذاتي، وعامة الأشاعرة على خلاف ذلك.

(٢) يكتفي بهذا عن الإله، وربما فعل ذلك لأنه لم يجزم بشيء تجاه وجود الإله، وعلى كل حال المحكي هنا هو كلام مفترض على لسان شخصية افتراضية.

(٣) Hume, D. (2008) Dialogues and Natural History of Religion, Oxford University Press, p. 129-130.

مبرراتهم، ولن يجدوا صعوبة، بل لن يدخروا جهداً، في إيجاد تلك المبررات؛ ومريدوا الله والدار الآخرة لديهم مبرراتهم أيضاً، وحجتهم فيها واضحة بالنسبة لهم؛ فعاد أمر الحسم إلى قضية مفصلية واحدة وهي أن المسألة مسألة رغبة واختيار: فمن أحب الدنيا كانت هي مبلغه من العلم وأساس مقياسه في سؤال الأخلاق، لا علاقة لشيء من ذلك بمرضاة الله ولا تطلع إلى حياة سعيدة بعد الموت؛ ومن أراد الله والدار الآخرة اكتسبت الأخلاق عنده قيمة إضافية، وأبعاداً معنوية، لا يحيط بها شعور الشكاك فضلاً عن الملحد. لقد أحسن الإمام الشاطبي رحمته الله تلخيص القضية التي بين أيدينا أيما إحسان، فقال في عبارة تداولها رجال العلم واحتفى بها أهل العرفان: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد الله اضطراراً»^(١).

(١) المرافقات (٢/٢٨٩).

برهان مختصر يأتي على الإلحاد الإيجابي positive atheism من أصله

لا يمكن لإنسان أياً كان في قضية وجود الخالق أن يحكم على الخالق بحكم إلا وقد سبق ذلك الحكم تصور معين عن الخالق الذي يريد الحكم عليه . حتى الملحد الجلد لا يمكنه إنكار الصانع إلا وحكمه فرع عن تصور معين لخالق يأباه ولا يوافق عليه ، إذ يستحيل أن يخوض الملحد في قضية ممتنعة لذاتها أو قضت ضرورة العقل بانتفائها ، فهذا عبث وسفه ؛ مثال ذلك أنك لا تجد عاقلاً يخوض بنظره ويجول بفكره للبرهنة على إمكان اجتماع النقيضين - كاجتماع الوجود والعدم - لأن علم ذلك (أي : علم استحالة اجتماعهما) ضروري مركز في النفس ومجرد محاولة تجويز ذلك سفه يتنزه عنه أعتى الملاحدة .

وهكذا الخالق فإنه ليس شيئاً ممتنعاً لذاته ولا يحكم العقل بضرورة انتفاء وجوده ؛ لأنه لو كان كذلك لكان إثبات امتناع وجوده أسهل من إثبات وجوده ، بل ستتفي الحاجة لتجشم إثبات

امتناع وجوده لأن الضرورات - أي: في حالة حكم العقل بضرورة انتفاء وجوده - لا تفتقر إلى نظر؛ وعليه فوجود الخالق ممكن في أقل الأحوال تنزلاً مع الخصم في التعبير؛ والممكن لا يُمكن الحكم عليه بنفي أو إثبات إلا بدليل، فوجب على من ينكر وجود الخالق التدليل على دعواه، مثلما يطلب هو من المثبتين لوجوده تقديم أدلتهم على وجوده. عندما نبلغ هذه المرحلة - أي: مرحلة الكلام في نفي أو إثبات الممكنات - تلعب التصورات الشخصية والميول النفسية دوراً بالغ التأثير، وبإمكاننا أن نقول أن أصل إنكار الملاحدة عائد إلى تصور معين، لا إلى أن عدم وجود الخالق ضرورة فطرية أو أن النظر في الأدلة لا يقضي إلا بذلك، فهم لا يقولون بذلك ولا يجرؤون، ولكن الدهاة منهم يحاولون بالتمويه - كما يفعل السوفسطائية - أن يصوروا لعامة الناس أن الأمر كذلك، وهذا ليس بشيء. فافهم هذا التأصيل وتأمله جيداً يزول عنك يا ذن الله أصل الإشكال أو أكثره^(١).

(١) لم يعزب عن ذهني تفاوت مواقف الملاحدة باختلاف الإله الذي يتحدثون عنه. ألا ترى إلى رد دوكنز على سؤال بنشتاين في الوثائقي الشهير Expelled عندما سأله: أتؤمن بوجود إله التوراة؟ فأجاب: سيكون ذلك احتمالاً مزعجاً.

سبق الأوضاع المعرفية على المتصورات الوجودية

ذكرتُ في الرسالة الثانية أننا نؤلف من آحاد الخبرات، الدينية منها والعلمية، أوضاعاً معرفية epistemic statuses^(١)، تتفاوت من فرد لآخر، ومن ثقافة لأخرى، عن حقيقة العلم وماهية الدين، وما يتصل بهما ويتفرع عنهما من مقدمات، وتصورات، وقضايا، وأحكام، ومناهج، وممارسات. وقلتُ أنه نظراً لأهمية هذه المسألة، فلنني سأفرد لها بمعالجة خاصة في الرسالة الثالثة، وها أنا ذا أفعل وأرجو أن أوفق في الحديث عنها بما يليق.

بداية أحرر المراد بـ«الوضع المعرفي»، وأقدم بين يديه بمقدمة لا بد منها. لقد أصبح لدينا فكرة الآن عن الأضرار الجسيمة التي ألحقها التصور الديكارتي للعقل. وديكارت

(١) Laudan, L. (1982) Science at the Bar-Causes for Concern, Science, Technology, & Human Values, Vol. 7, No. 4, p. 17.

بالمناسبة ليس المتسبب الأوحد في بلورة هذا التصور وإنما هو رمز لحالة التأزم المنبثقة عن التصور المتجوهر والمتعالى والأحادي للعقل؛ فعندما نقول «ديكارتى» فنحن نعبر عن دوره التاريخي في تكريس التصور المغلوط للعقل. ثم رأينا تداخل العقل مع حاجات البدن، ودور الأساس العاطفي emotional substratum في قيادة منظومة التفكير. فالعقل ليس غريزة فقط، ولا قضايا ضرورية مجردة فحسب، وإنما فعل action يُكتسب، وأخلاق morals تُجتلب^(١)، ومعان meanings تُرُكَّب، وأفكار عاطفية، وعواطف فكرية. هذا باختصار زبدة ما انتهى إليه كل من أنتونيو داماسيو، وجورج لاكوف، وصاحبه فيليب جونسون، وغيرهم؛ وهو التصور الذي يلتقي مع المفهوم القرآني النبوي للعقل ويصدّقه من أوجه شتى.

والآن نجيء إلى المقصود بـ«الوضع المعرفي» ولكن في ضوء التصور المرسوم أعلاه؛ وأبدأ بتقرير ما لا أقصده ثم أتبعه بما أقصده، فأقول: «الوضع المعرفي» ليس معلومات أو خبرات أو أفكار مفرقة، وإن كانت صحيحة في ذواتها. «الوضع المعرفي» هو: حالة عقلية نهائية مرغّبة من فكر وعاطفة وعادة^(٢)،

(١) قال الإمام مالك رحمه الله: «الحكمة معرفة الدين والعمل به». فالحكمة عند مالك مركبة من معرفة وسلوك، وهذا هو العقل العملي الذي يزيد ويزدان بالممارسة والاكْتِسَاب؛ بل إن ابن الجوزي رحمه الله ليعد علو الهمة من علامات كمال العقل (صيد الخاطر، ص ٤٦).

(٢) أعيد التذكير بأنه في التصور الصحيح للعقل يجوز لنا تضمين العاطفة والفعل إلى جانب الفكر في مطلق معنى العقل.

بمعنى أن لها أساس فكري، وآخر عاطفي، بالإضافة لثالث سلوكي. ومرادي بقولي «نهائية» أنها «ثمرة» أو «حصىلة» عمل العقل في تكامل مكوناته. هذه الحالة العقلية النهائية يجوز أن تكون حصيلتها تصوراً ويجوز أن تكون حكماً؛ وفي كلا الحالتين لا يمكن أن تكون هذه الحالة العقلية النهائية مجرد فكرة خالصة، أو عاطفة محضة فقط، أو عادة ذهنية صرفة^(١)، وإنما هي خبرة مركبة في آن معاً من هذه الثلاث وإن تفاوتت فيما بينها في النوع والمقدار. فبالفكر تكون عملية التنقل بين القضايا الذهنية طلباً للأحكام أو التصديق، ومن العاطفة ينشأ باعث الفكر وبها أيضاً تتأثر هيئة الفكرة، بينما نعني بالعادة الذهنية تحول الأوضاع المعرفية (أو الأحوال العقلية النهائية) من ممارسات ذهنية واعية إلى لاواعية. ولنضرب مثلاً يجمع ما تفرق ويوضحه.

عندما يعمل العالم في مختبره فإنه يفكر، وهذا متفق عليه بين الموافق والمخالف؛ لكن: هل ينطلق فكره من أساس عاطفي؟ وهل هو محكوم في عمله ذلك بعادة ذهنية من نوع ما أم لا؟ والجواب: نعم. إنه ينطلق - مهما ادعى وصلاً بالموضوعية - من أساس عاطفي؛ أي: حاجة لفعل ما يفعل، ثم هو يفعل لما ينتهي إليه، فهو مثلاً يُسرُّ ويلتذُّ بما يصل إليه من نتائج صحيحة في نظره؛ وهذا ما قصده الفيلسوف والفيزيائي نورمان كامبل

(١) أي: سلوكاً؛ لأن السلوك الخارجي (المرئي) المتكرر مرده في الأساس إلى «عادة ذهنية» أو ما يُطلق عليه بعض علماء النفس = برنامج عقلي.

بقوله: «إن غايته هنا (أي: العلم الطبيعي) تلبية حاجة العقل»^(١)، وما أشارت إليه ماري ميجلي Midgley من حالة المرح التي تتاب العلماء «وهم يبحثون عن الحقائق وينقضون عليها بما يشبه مطاردة الفريسة»^(٢). وما نبّه إليه وليم جيمز من «خيبة أمل» يتفادها و«إيمان» يثبّت فؤاد العالم وهو يخوض غمار التعلم والتجربة؛ يضرب جيمز مثلاً بأحوال علماء التطور:

«ولكن ربما استنفدت نظريات كنظرية دارون، أو تلك التي تدرس حركة عناصر المادة، طاقة أجيال من أجل إثباتها، حيث يقوم كل راغب في التحقق من حقيقتها بالتقدم على هذا النحو البسيط، ويتصرف على أساس أنها حق، وأيضاً يتوقع أن النتائج ستصيبه بخيبة أمل فيما لو كذبت نظريته. كلما زاد تأخر خيبة الأمل، كلما ازدادت قوة إيمانه بنظريته»^(٣).

بقي الآن السؤال الآخر: هل العالم محكوم في ممارسته العلمية بـ«عادات ذهنية» يجوز عليها الخطأ أم أنه متحرر من كل عقال؟ والجواب: أيضاً نعم. والعادات الذهنية هنا يُترجم عنها من خلال السلوكيات المرتبطة بالمنهج العلمي scientific method أو النموذج السائد dominant paradigm، فهي تتبدى على

(١) Norman, C. (1921) What is Science? Methuen & Co., London, p. 1 وسنأتي على المزيد من كلامه.

(٢) Midgley, M. (2002) Evolution as Religion: Strange Hopes and Stranger Fears, Routledge, p. 2.

(٣) James, W. (1912) The Sentiment of Rationality. In: Essays in Popular Philosophy, Longmans, Green, and Co. p. 95.

المستوى المؤسسي المنهجي الرسمي وعلى المستوى الفردي الشخصي غير الرسمي. وكما لاحظ عالم الاجتماع الأمريكي هاورد مارغولس Howard Margolis، وهو من القلائل الذين دققوا النظر في أسرار هذا الجانب من حياة العلماء، تعتمد الخبرة الاحترافية في جلّها على عادات ذهنية راسخة، وكثيراً ما يقع علماء العلم الطبيعي في أسر عادات ذهنية معينة، بحيث يمضي وقت طويل قبل أن يكتشفوا خطأها، ثم بعد اكتشافها كثيراً ما يتعذر عليهم التخلص منها^(١).

تأتي أهمية هذه المسألة من اتصالها بالتصور الذي نادى به للعقل، فلا حاجة لإعادة الكلام عن حقيقة ذلك التصور وما يترتب عليه، إذ يمكن مراجعته في موضعه من الرسالة الثانية. والآن نتحول إلى المراد بسبق الأوضاع المعرفية على المتصورات الوجودية قبل الحديث عن لوازم ما يتقرر في هذه القضية؛ فأقول: السبق هنا له صورتان: سبق ثابت أصلي للأوضاع، وسبق مكتسب متغير. أما الأول فهو من جنس ما نادى به إيمانويل كانت من تأصل المقولات أو المفاهيم الأولية في تركيب العقل، فهو يأتي للعالم مزود بها، ويسلطها على الوجود فيفهمه بطريقة معينة، وهو من جنس ما نعلمه من حضور مبادئ العقل الأولى حضوراً ضرورياً لا يتخلف ولا يتبدل، وقريب مما ما أكد عليه أنتونيو داماسيو وغيره من أصالة التأزر بين الممارسة الفكرية

(١) Margolis, H. (1993) Paradigms and Barriers: How Habits of Mind Govern Scientific Beliefs, University of Chicago Press, p. 26.

والمعالجات العاطفية في عقل الإنسان، ومن جنس ما قرره الرياضي روجر بنروز من أزلية الحقائق الرياضية بالنسبة للوعي البشري، فكل هذا معبر عن الصورة الأولى من صور سبق الأوضاع المعرفية. أما الصورة الثانية من صور السابق فمكتسبة ومتغيرة، وهي تنشأ مع أول اتصال للخبرة البشرية بقضايا العالم، فإنها بهذا الاتصال تكتسب أوضاعاً معرفية جديدة، ومن أبرز سماتها أنها متغيرة ومتبدلة ومتدفقة وتمر بمراحل بناء وهدم عديدة، فهي مفتقرة على الدوام لما يؤمن لها (أ) صفة الثبات في ذاتها و(ب) صفة الاتساق الدائم مع بعضها البعض؛ بعكس الأوضاع المعرفية اللازمة للسبق الأصلي، فإنها تتسم بالثبات، وهي صمام أمان عملية الإدراك لدينا، وأيضاً مصدر ثقتنا في تصوراتنا عن الأوضاع المعرفية المكتسبة وحُكمنا عليها.

من المهم أن نعي هنا أن الأوضاع المعرفية الثابتة والمكتسبة موزعة على الدين وكافة المجالات المعرفية، طبيعية وإنسانية وفلسفية، لا يستثنى منها شيء، بما في ذلك مناهج المعرفة والتلقي نفسها، وطُرُق التحقق والاختبار، فإنها جميعها لا تخلو من ولا تخرج عن أوضاع معرفية ثابتة ومكتسبة من نوع ما. ولكن يجب أن ننبه إلى أن من الثابت منها - من ناحية التأصيل النظري - ما هو مشترك للكل؛ فمثلاً القواعد العقلية الضرورية ثابتة في الكل، وأيضاً يعتمد عليها الكل. أما الثابت المحكم من الأوضاع المعرفية في كل علم على حده، فلا يمكن ولا ينبغي أن يتعارض بوجه من الوجوه مع الثابت المحكم من الأوضاع

المعرفية في علم آخر^(١). وكما أشرنا من قبل في حديث أشعياء برلين Isaiah Berlin عن الفرضيات التي صاغت إطار البحث بالنسبة للعقل التنويري: يجب أن تكون الإجابات المتحصل عليها متسقة مع بعضها البعض، غير متنافرة أو متناقضة، وإلا كانت النتيجة الفوضى^(٢). بمعنى آخر: لا بد أن يكون الحق في شأن ما متوافق مع الحق في شأن آخر. مثال للتقريب: حقيقة ثوابت الطبيعة constants of nature لا تبطل بالنظر إليها من زاوية علم الاجتماع، أو النفس، أو الدين؛ مثال آخر: حقيقة كون السلوك البشري يتأثر بحافز خارجي أو داخلي لا تبطل بالنظر إليها من علم الفيزياء، أو فلسفة العلوم، أو الدين ولا تتعارض مع أي مما سبق أيضاً. مثال إضافي: حقيقة امتناع معرفة الأحكام الشرعية الصحيحة من غير أدوات نظر واستنباط صحيحة^(٣) لا أقول فقط أنها لا تبطل بالنظر إليها من أي علم شئت، وإنما لا تتعارض معه أيضاً. وآخر: حقيقة أن الخمر محرمة في الإسلام لا يتصور تعارضها مع الثابت المحكم من أوضاع المعرفة في أي علم آخر،

(١) والمقصود التعارض الحقيقي المستغرق التام، لا التعارض المتوهم أو الظني أو المحتمل أو الجزئي فإن هذا يقع كثيراً. أغلب النزاعات المشهورة بشأن ما يقع من تعارضات بين الدين والعلم هي نزاعات ناشئة عن تعارض ثوابت «متوهم» في الدين مع ثوابت «متوهم» في العلم. فهي في حقيقتها أوضاع معرفية مكتسبة ومتغيرة تُعامل في حسابان الطرفين على أنها أوضاع معرفية ثابتة محكمة، فيجتمد النزاع. ولا ينفي هذا بالطبع وقوع تعارضات نتيجة أنواع أخرى من العلاقات بين الثابت والمكتسب من الأوضاع المعرفية في الدين والعلم.

Berlin, I. (1999) The Roots of Romanticism, Pimlico, p. 22.

(٢)

(٣) وضع معرفي ثابت في الإسلام.

كأن تتعارض مع مبدأ الاستبعاد exclusion principle الذي صاغه فولفجانج باولي! مثلاً. ومن باب أولى، بأدنى تأمل لمن تأمل، لا يتصور تعارض أوضاع معرفية ذات بعد غيبي، كوجود الخالق جل شأنه^(١) والملائكة واليوم الآخر، مع أي وضع معرفي ثابت محكم في أي علم من العلوم المستقرة^(٢). والأمثلة كثيرة جداً، وأنواعها لا تحصر.

جميع ما ذكرناه هنا من احتمالات وأمثلة في باب الثابت المحكم من أوضاع المعرفة المفرقة على الدين وأنواع العلوم سابق على المتصورات الوجودية عند إرادة الحكم. والمتصورات الوجودية هنا هي المنتمية للعالم الذي يدعونه بالعالم الأنطولوجي، ويقصدون به الوجود الخارجي المستقل عن عالم المعرفة^(٣). بقي أن أنبه على أن الثابت المحكم من أوضاع المعرفة في كل علم على حده منه المتلقى بواسطة السمع، ومنه

(١) ولذلك استروح كثير من علماء وفلاسفة التنوير إلى المبدأ الربوبي، مع أنهم جمعوا إلى استرواحهم هذا الاعتقاد بأن الخالق لا شأن له بهم ولا بشيء من مخلوقاته. يدل هذا على ملحظ في غاية الأهمية: أن أقل مطلب يمكن أن يؤمنه الإيمان بوجود الخالق هو مطلب الثقة في عقولنا، وطمانتنا على الأقل بأن قيمة «الحق» صادرة عن حق هو أصل كل حق (من أسماء الله الحسنى: الحق)؛ كل هذا تتوفر عليه من مجرد الإقرار بوجوده فقط.

(٢) قولني «مستقرة»؛ أي: صار لها مناهج قابلة للتطوير، وجرب الإنسان نفعها له.

(٣) هناك فرق بين سبقها الفطري وسبقها بعد اشتقاقها من معطيات وجودية؛ فالسبق الأول على حقيقته، كائن لا محالة؛ ولكن ما المراد بسبقها في النوع الثاني؟ المراد به: حضورها في الوعي، بحيث يتعذر تخطيها عند إرادة الحكم على المتصورات الوجودية أيّاً كانت.

ماهو متلقى بواسطة العقل والحس، ومنه ماهو متلقى بإملاء من الفطرة. والسمع بدوره ينقسم إلى الثابت من الأخبار، والثابت من الوحي. وهذا الأخير مختص بالدين فقط، أما الثابت في الباقي من حس وعقل وفطرة وأخبار فمشارك بين الأوضاع المعرفية للدين والعلوم جميعاً. أقول هذا تحسباً لقول قائل أن الحكم تكليفي، وكذلك الوضعي، مكتسبان من مصدر خارج نطاق الخبرة البشرية، وبالتالي يصدق عليه أنه مكتسب لا ثابت أصلي. لأجل هذا أبرزنا التقسيم الآنف الذكر، ولأجله أشرت سابقاً إلى الفرق بين الثابت «المشارك» من الأوضاع المعرفية والثابت «المختص» منها. فليس الحكم التكليفي، وهو بلا شك ذو طابع إنشائي^(١)، من جنس الثابت المشترك وإلا كان بالإمكان تصور الاستغناء عن الوحي^(٢). وكذلك الأمر بالنسبة للأخبار التي طريقها الوحي.

والآن نطرح سؤالاً مهماً ألا وهو: متى تنشأ التعارضات بين الأوضاع المعرفية الموزعة على مختلف العلوم، ومتى ينشأ التعارض بين الأوضاع المعرفية المتممة إلى علم واحد؟

والجواب أن ذلك يكون في الصورة الثانية من صور سبق الأوضاع المعرفية، ألا وهو: السبق المكتسب المتغير. وهو

(١) لأنه مشتمل على أمر ونهي.

(٢) وقد نص أئمتنا على أن العقل لا يستقل بمعرفة كل ما يجوز ومالا يجوز على الخالق، فكيف بما دون ذلك من دقائق التشريع ومسائل الأخلاق. انظر: المسودة (٨٦٨/٢).

ميدان إدراكي جدّ فسيح، لا يُعلم غوره ولا يُدرك قعره، وتتفاوت فيه الظنون والتصورات والأحكام تفاوتاً لا يعلم جنسه وقدره إلا الذي أحاط بكل شيء علماً.

لأهمية هذه الصورة، وشدة مساسها بتصورات الناس اليومية، سأقتصر في التمثيل لها على العلم الطبيعي فقط لسببين مهمين:

الأول: أن هناك اعتقاد سائد بأن الأوضاع المعرفية التي تشكل بنية العلم الطبيعي هي أوضاع في غاية الاتساق والتلاحم والتناغم.

الثاني: أن تلك الأوضاع المعرفية قد بلغت النهاية في «الحيادية» و«الموضوعية» بحيث يُمتنع عليها أن تصدر عن حاجات ذاتية ويُتوقع منها ألا تليها كذلك.

إن جُلَّ العلم الطبيعي مركّب من أوضاع معرفية مكتسبة ومتغيرة. العلم الطبيعي، كما أوضحنا في الرسالة الثانية من هذا الكتاب، ليس كتلة معرفية صلبة وموحّدة unified، أو كما يعبر عنه بالإنجليزية على نحو أدق monolithic؛ أي: «متكشّف عن وحدة متراسة وتناغم كلّّي»^(١). كلّاً! العلم الطبيعي يعاني من انقسامات، وتعتريه انشطارات، وتنتابه أزمات، وينطوي على ثغرات متعددة، سواء على مستوى المنهج، أو على الممارسة الفعلية لآحاد العلماء والمؤسسات العلمية، أو على مستوى

(١) انظر: المورد؛ منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ٢٠٠٥م، ص ٥٨٩.

النظريات، أو على مستوى تطوره من منظور تاريخي. من هذا المنطلق يمكننا أن نتحدث بالفعل عن تعارضات محققة لا بين الأوضاع المعرفية المتممة للعلم الطبيعي نفسه وإنما بين الأوضاع المعرفية المشتقة من العلم الطبيعي وتلك المتممة لسائر العلوم، دينية كانت أو إنسانية أو فلسفية^(١). ليس هذا فقط، بل إننا رأينا كيف وثّبتت المدرسة الظاهراتية لاستنقاذ الخبرة البشرية من براثن العلم الطبيعي؛ وسواء اتفقنا مع مفاهيم ووسائل تلك المدرسة أو اختلفنا معها، يظل هناك شبه اتفاق على أن منطلقها الأخلاقي في إعادة الاعتبار لـ «عالم الحياة» أو «العيش» منطلقٌ صحيح.

فكون العلم غير «متكشّف عن وحدة متراسة وتناغم كليّ» هو أمرٌ نبهنا عليه بشكل جزئي في أثناء كلامنا عن تداعيات التصور الصحيح للعقل على التصور السائد للعلم الطبيعي. هنالك رأينا كيف أن العلم لا يتمتع بحصانة ضد النوازع الذاتية للإنسان على اختلاف أنواعها، ورأينا كيف أنه لا يتمتع بمناعة ضد مختلف الأدوية التي تصيب ممارسات كل ناشد للموضوعية في سائر العلوم. يقول فيرابند عن انتفاء الوحدة عن العلم الطبيعي وافتقاره الدائم إلى التناغم الكلي: «العلم ليس تقليداً موحداً، ولا هو أفضل التقاليد الموجودة، إلا بالنسبة لأولئك الذين اعتادوا حضوره، وجربوا منافعه ومساوئه. في أي نظام ديمقراطي، ينبغي فصل العلم الطبيعي عن الدولة مثلما تفصل الكنيسة

(١) أفردت الفلسفة والدين عن العلوم الإنسانية نصداً.

عن الدولة^(١). . . الفكرة التي تقول أن المعرفة في العلم الطبيعي هي بطريقة أو بأخرى معرفة مميزة على نحو خاص، وأنها متحررة من اختلاف وجهات النظر، هي فكرة واهمة لا سبيل لتحقيقها^(٢).

إن اختلاف وجهات النظر هذه لا تطال العلماء في آحاد ممارساتهم التطبيقية فقط، كما يحدث في المختبر مثلاً حول الطريقة المثلى لتصديق أو تكذيب نظرية ما، وإنما تطال العلماء فيما هو أخطر من هذا، ألا وهو تصوراتهم عن الدور المتوقع من العلم الطبيعي. هذا هنري جي Henry Gee، عالم الأحياء التطوري وأحد كبار المحررين في مجلة Nature الشهيرة، يقول: «من الأخطاء التي يقع فيها الناس - وأنا أجعل العلماء والصحفيين من ضمن تعريف لي «الناس» لأنني، هكذا، أكون محسناً بفعلي هذا! - اعتقادهم أن العلم الطبيعي كله معني باكتشاف «الحق». بل يذهب العالم ديفيد سلون ويلسون إلى أبعد من هذا فيصف العلم بأنه دين يتخذ الحق إلهاً. ولكن العلم ليس شيئاً من هذا القبيل. «الحق» مفهوم يُفضل تركه لعلماء اللاهوت والفلاسفة. في المقابل، من الأفضل النظر إلى العلم ليس على أنه دين، وإنما على أنه عملية عقلية، ليس هدفها «الحق»، وإنما

(١) فكرة توخي الفصل هذه فكرة مهمة من جهة دلالتها على قابلية العلم لأن يتحول إلى أسطورة أو أيديولوجية، وقد حفلت المسيرة العلمية بشيء من هذا، كما سنشير بعد قليل.

Feyerabend, P. (2010) Against Method, Verso, p. 249, 253.

(٢)

هدفها قياس كمية الشك»^(١).

عندما يقول عالم في مقام ديفيد سلون ويلسون David Sloan Wilson^(٢) أن العلم دينٌ يتخذ الحق إلهاً، فإنه يجب علينا أن نتوقف عند عبارته قليلاً، لا سيما إذا علمنا أن هذا العالم نفسه - وهو ملحد بالمناسبة - هو الذي نعت الروح الإلحادية الجديدة، إلحاد دوكنز ورفاقه، بأنها دينٌ يتسرّب بثوب الإلحاد^(٣). في سياق تحليله لشخصية الإلحاد الجديد، يُطلق ويلسون التحذير الآتي، وهو تحذير يطابق ما نادينا به في الرسالة الثانية^(٤) من أن المرء العاقل «سيكون مغفلاً إذا ما افترض أن الإلحاد يكفيء العقل الخالص لمجرد أنه لا يستدعي الإيمان بأية آلهة»^(٥).

ما علاقة هذا بحديثنا عن الأوضاع المعرفية المتغيرة للعلم؟ وتقريرنا أنه غير مستثنى من حالة التشظي التي تعترى الأوضاع المعرفية المكتسبة لسائر العلوم، بما في ذلك الدين؟

(١) Gee, H. (2012) Different Kinds of Truth: Religion, Science and Fiction; The Guardian, Friday 31 August 2012.

وبسبب موقف هنري جي هذا من العلم الطبيعي، وصفته بعض المواقع في شبكة الانترنت - كموقع: Why Evolution is True (لماذا التطور حق) - بأنه انقلب عدواً للعلم!

(٢) عالم تطوري، وروفيوس علوم الحياة وعلم الإنسان في جامعة بنغهامتون Binghamton.

(٣) Sloan, D. (2012) Atheism as a Stealth Religion; Huffpost, posted 12/14/07; online: accessed 21 November 2013.

(٤) في تفنيدينا لدعوى استناد القرار الإلحادي إلى «العقل» الخالص أو «المنطق» المحض، فليراجع إن لزم.

(٥) المصدر السابق.

والجواب: هو أن العلم، كما الإلحاد، وكما الدين أيضاً، مرشحٌ للوقوع فيما يكره، بل إنه قد وقع في ذلك ولا يفتأ يقع. العلم يُؤدِّج (بفتح اللام) ويؤدِّج (بكسرها) لأنه مرتبط بأشخاص على الأرض، يأكلون مما نأكل منه ويشربون مما نشرب، وليس مرتبطاً بُمثُلِ أفلاطونية أزلية في السماء! والعلمُ أسير المرحلة الاجتماعية واللحظة الثقافية التي تهيمن على سياقه التاريخي، وليس معرفة يتيمة تجول وحيدة في مجاهل فارغة^(١). وبالتالي أوضاعه المعرفية المكتسبة تظل أبداً عرضة لطيف واسع من التأويلات، فيلحقها من الثبات والتبدل، والتقدم والتراجع، والنجاح والإخفاق، والقدرة والعجز، ويعتريها من القطع والظن، وينتج عنها من أنواع المغالطات والمجازفات، وضروب التخرصات والتخمينات، وربما الأساطير والخرافات ما يداني القدر الذي تقوموا جنسه على أنواع الملل والديانات.

يُحكى أن سيغموند فرويد بعث رسالة خاصة إلى أينشتاين يسأله فيها عما إذا كان يمكن للنظريات العلمية أن تصبح أساطير من حيث لا نشعر. يعلّق الفيلسوف الموسوعي إدغار موران على هذه الحادثة بقوله:

«هذا التساؤل يستحق أن يُطرح. صحيح أن النظريات العلمية في سماتها المفتوحة والدينيوية هي الطرف النقيض

(١) قال ابن دريد: «أرض مجهل إذا كانت لا يهتدى فيها والجمع مجهل». (جمهرة اللغة ١/٤٩٤). وأنشد ابن النون في الأرجوزة المعروفة بالشممقية:
مجاهلٌ تحار فيهن القطا لا دمنه لا رسم دار قد بقي

للأسطورة، ولكن في نواتها منطقة معتمدة تستطيع أن تحوي خميرة تحول الفكرة التي أصبحت سائدة إلى أسطورة: وهكذا أصبحت الفكرة الفيثاغورية المتعلقة بملكوت العدد أسطورة، وكذا أصبحت فكرة غاليليه ونيوتن ولا بلاس عن النظام الرياضي للعالم^(١).

عندما تتحول بعض النماذج العلمية إلى ما يشبه الأسطورة، فإنها تصبح أسيرة نظام مغلق يحجز وعي المؤمنين به عن تخيل إمكان أوضاع معرفية أخرى؛ إما لأن تلك الأوضاع يُتوقع لها أن تُدخل اللااستقرار على النظام القائم وهو من دون شك أمر غير محبذ، أو أنها ستضطر العلماء للاعتراف بأن جهودهم الماضية لم تكن من أجل الحق أو الموضوعية كما كانوا يظنون وإنما من أجل الإبقاء على النظام الحالي مهما كلف الثمن. جميعنا يعرف ماذا حلّ بنموذج بطليموس الأرضي. لقد كان لدى المؤمنين بصحة هذا النظام مقدرة فائقة على تعديل وتكييف تفاصيله كلما شذت عن الافتراض المعياري المهيمن آنذاك، ألا وهو الافتراض بأن الأرض مركز الكون^(٢). فقد كان مستقراً في روع المجتمع العلمي آنذاك أن نظرية بطليموس ليست ناجحة فحسب وإنما يجب أن تظل ناجحة. لم يكن هناك ما يقتضي دفعها أو ينهض لإبطالها، ولم يبق للعلماء إلا ابتكار المزيد من الأدلة على صحة هذا النموذج. ولكن هذا البحث عن مزيد من الأدلة لم يؤدِ إلى

(١) المنهج، ص ٢١٣.

(٢) ومن يدري لعلها تكون كذلك؛ ليس بمقدورنا أن نتيقن من هذا أو خلافه إلا برصد الظاهرة في علاقتها بالنظام برمتة وهو متعذر.

تأييد النظرية وإنما إلى خلق أزمة crisis في النموذج، بتعبير توماس كون، وتضعف لفرضياته الأساسية أمام طوفان الأوضاع المعرفية الممهدة للنموذج الشمسي الكوبرنيكي.

ليس هذا فحسب؛ العلم، كما الدين، فيه كذابه ودجالوه، وتخميناته وأوهامه. ففي وهم الفلوجستون phlogiston، وكذبة البلتداون Piltdown، وفي أحجية البانسبيرميا Panspermia، وتزييف إيرنست هيكل Ernst Haeckel، وشطحة تيكتاليك Tiktaalik^(١)، وفي تخرصات لورنس كراوس Laurance Krauss بشأن شيئية العدم^(٢)، وتشكيك بعض هواة فيزياء^(٣) في أصول المنطق الرياضي ومبادئ العقل الأولى... وما لم نأت على ذكره أكثر، لا نجد الدليل من الواقع على انتفاء العصمة عن

(١) كانت مربكة للوسط العلمي؛ فبعد أن وصفت الأوساط العلمية اكتشاف كائن التيكتاليك (يوجد في ويكيبيديا نبذة جيدة عنه) بالإنجاز الخارق والدليل الحاسم على صحة نظرية التطور، جاء كرك فيتزهيو Fitzhugh، متقدماً جمع لاحق من العلماء، ليقول عكس ذلك تماماً، وبعبارة فيتزهيو نفسه: «هل التيكتاليك دليل مصدق لنظرية التطور؟ لسوء الحظ الإجابة هي لا؛ كائن التيكتاليك ليس دليلاً مصدقاً لأي من النظريات المتممة إلى علم الحياة التطوري». يُنظر:

Fitzhugh, K. (2010) Evidence for Evolution versus Evidence for Intelligent Design: Parallel Confusions, *Evol Biol*; 37:68-92.

(٢) العلماء المحققون على أن هناك «فراغ كمي» لا «عدم محض»؛ وفي مناظرة مسجلة على (يوتيوب) بين الفيزيائي الملحد لورنس كراوس والداعية المسلم حمزة تزورتس، ظهر جلياً أن كراوس مضطرب في فهمه للفرق بينهما. أما المحققون من فلاسفة العلوم وأئمة الدين قديماً وحديثاً فمتفقون على أن العدم ليس بشيء مثلما أن الشيء ليس بعدم، و«الفراغ الكمي» شيء، وبالتالي ليس عدماً.

(٣) نعم «هواة» لأن العلماء الذين لهم باع طويل في هذا المجال، أمثال بول ديفيز وروجر بنروز وغيرهما، بين توقف عن الحكم في هذه الدعوى أو تغليب لها رأساً.

ممارسات العلم فحسب، وإنما البرهان الساطع على انقسام العلم على نفسه، وعلى انتفاء الاتساق التام بين أوضاعه المعرفية المكتسبة^(١)، وأيضاً الدليل على صلة هذه الأخيرة برغبات شخوصه ومؤسساته، إن خيراً فخير وإن شراً فشر. يقول كارل بوبر كالمستدرك على الغاية المنطقية الوضعية للعلم:

«والخطأ، الغلط، الذي تقع فيه - في العلم - يحدث عندما نأخذ نظرة غير صحيحة على أنها صحيحة... لا يمكن أن يكون اليقين هو هدفنا وإذا ما أدركنا أن المعرفة البشرية ليست معصومة من الخطأ، أدركنا أيضاً أننا أبداً لن نتيقن تماماً من أننا لم تقع في الخطأ».

وقال أيضاً:

«نحن لا نبحث عن اليقين، الخطأ صفة بشرية، المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ فهي إذن محل شك، ومن ثم فلا بد أن نميز بوضوح بين الحقيقة واليقين. إن كون الخطأ صفة بشرية لا يعني أن علينا أن نكافح دوماً ضد الخطأ، وإنما يعني أيضاً أننا لا يمكن أن نتأكد تماماً أننا لم نخطئ، حتى لو كنا قد اتخذنا أقصى قدر من الحذر»^(٢).

أما وليم جيمز William James، وكعاداته في تتبع المكون

(١) هكذا يصفه بول فيرايند «the disunity of science» في كتابه «استبداد العلم» The Tyranny of Science، ص ٣٢، دار Polity.

(٢) كارل بوبر، بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة: د. أحمد مستجير، ص ١٤ - ١٥.

النفسي لخبرات الإنسان المختلفة، فإنه لم تفتحه فرصة الإشارة إلى الأصل النفسي للأوضاع المعرفية للعلم، حيث قال: «بالكاد يوجد قوانين علمية ثابتة، أو وقائع مستقرة، لم يخل تطلُّبها من معاناة كبيرة في سبيل إشباع حاجة داخلية»^(١). نعم، قد يقال أن إيمان جيمز الجازم بمذهبه البراغماتي لا يقل خطورة عن الثقة التامة بالكفاية التفسيرية للعلم الطبيعي، وبالتالي يجوز للقاريء أن يتهم كلام جيمز السابق بأنه ينطوي على شيء من المبالغة أو ضرب من «الاختزال» reductionism الالامبرر. في اعتقادي أن هذا التخوف ينقشع سريعاً إذا ما استحضرننا مجدداً التصور الصحيح للعقل وما ترتب عليه من تداعيات، هذا أمرٌ أول. أما الأمر الثاني فإن رأي جيمز ليس شاذاً في هذا المضمار، إذ قد لاحظ كثير من العلماء المبرزين - لا الفلاسفة فحسب - البُعد النفسي المؤثر للأوضاع المعرفية للعلم، وقد ذكرت سابقاً أن هذه الأوضاع لا تمس العلم وحده وإنما تتوزع على مناهجه وسبل الترجيح بين فرضياته ونظرياته. ولذلك أجد كلام الفيزيائي والفيلسوف نورمان كامبل Norman Campbell حول دلالة العلم مهماً للغاية، ولسبب لا يقل أهمية: أنه يُبرز شكلين للعلم لا ثالث لهما؛ أي: أن للعلم الطبيعي في صورته المتعارف عليها جانبين لا ينفك عنهما؛ أي: تصور أساسي للعلم الطبيعي؛ الأول: العلم باعتباره أداة أو وسيلة فقط، والثاني: بالنظر إليه

William, J. (1912) Is Life Worth Living? In Essays in Popular Philosophy, p. 55.

على أنه حاجة أو رغبة نفسية، كما أشار جيمز. ولأهمية الشاهد من كلام كامبل، رغم طوله بعض الشيء، فإنني أسوقه كاملاً. يقول كامبل:

«يوجد شكلان أو وجهان للعلم. الأول: العلم كمجموعة من المعارف التطبيقية النافعة وكمنهج للحصول عليها. هذا الشكل من العلم هو الذي لعب دوراً كبيراً في الدمار الذي جلبته الحروب، وأيضاً، كما يُزعم^(١)، هو الشكل الذي يُتوخى منه أن يلعب دوراً مماثلاً في الإحسان إلينا باستعادة السلام. إنه (أي: العلم بهذا الشكل) يعمل للخير وللشر. إن كان العلم الطبيعي التطبيقي مسؤولاً عن حروب الغاز، فإنه أيضاً مسؤول إلى حد بعيد عن مواجهة فظائعها. ولئن كان مسؤولاً بنفس الدرجة عن شرور الثورة الصناعية، فإنه في المقابل قد عالج كثيراً منها عن طريق تقليص إنفاق العمالة والوقت الضروريين لتلبية حاجتنا المادية».

هنا ينتهي كلام كامبل عن الشكل الأول من أشكال العلم، وينتقل للحديث عن الشكل الآخر فيقول:

«في شكله أو جانبه الآخر، العلم ليس له أي شأن بالحياة العملية، ولا تأثير له فيها إلا في أضيق الحدود، سواء للأفضل أو للأسوأ. العلم بهذا الشكل درس فكري خالص. إنه بهذه المثابة مماثل لفن الرسم، والنحت، وللدب بدلاً من الفنون

(١) قوله: «كما يُزعم» ينبئ عن عدم اقتناع كامبل بكفاية العلم الطبيعي في تحقيق السلام، وهذا صحيح. السلام مرتبط في الأصل بالأخلاق والقيم والإرادة، لا العلم بصورته التطبيقية.

التقنية. إن غايته هنا تلبية حاجة العقل لا حاجة البدن، إنه لا يروق لشيء كما يروق للفضول التزيه للإنسان»^(١).

أعتقد أن مقارنة من هذا القبيل هي أمثل ما يسعنا لفهم العلم الطبيعي ونطاق دوره. فهي بمثابة التعريف الوظيفي الإجرائي، إن صح التعبير، كما أنها أفضل من محاولة الخروج بحد جامع مانع لماهية العلم، لتعذر ذلك في الواقع. ونلاحظ أن كامبل قد أصاب في استبعاد مسائل الأخلاق والإيمان من ساحة العلم، ليس لأنها مقولات فارغة وبالتالي لا تستحق أدنى اهتمام، كما يقول ألفرد آير Alfred Ayer وغيره من المنطقيين الوضعيين^(٢)، وإنما لأن العلم الطبيعي بصورته الراهنة لا يمثل إلا خبرة مجتزأة من مجمل الخبرة الإنسانية^(٣)، وبالتالي خروجه عن مساره الذي وضعه لنفسه لا يُعد انحرافاً فحسب وإنما ضرب من التحكم والاعتباط والاستبداد. وفي هذا المعنى يورد كامبل اعتراضاً جاداً بقوله:

«العلم يشتق موضوعه من جزء محدود من الخبرة، وهذا الجزء المحدود يستثني بالضرورة كل تلك المساحة من حياتنا التي

(١) Norman, C. (1921) What is Science? Methuen & Co., London, p. 1.

(٢) يقول آير: «لا يوجد أساس منطقي للتضاد بين الدين والعلم الطبيعي. إذا ما تعلق الأمر بسؤال الحق أو الخطأ، لا يوجد أي خصومة بين العالم الطبيعي والمؤمن بخالق متعال. ذلك لأن المقولات الدينية التي يطلقها ذلك المؤمن ليست فرضيات أصيلة على الإطلاق، وبالتالي لا تشكل أي علاقة منطقية مع فرضيات العلم». Ayer, A. (1952) Language, Truth, and Logic, p. 117.

(٣) أو كما ذكرنا مراراً: «وجود خاص» مشتق من «مطلق الوجود»، والكل كما هو معلوم لا يأخذ بالضرورة حكم الجزء.

تشكل بالنسبة لنا أكثر ما يعنيننا. لقائل أن يُثير بقوة مسألة امتلاك العلم لمعرفة إيجابية محققة، يتفق معها كل من له إلمام بهذه القضية؛ إلا أن هذه المعرفة منفصلة كلياً عن كافة شؤون الحياة العملية^(١)؛ عندما يحاول العلم اقتحام هذه الشؤون فإنه يجوز عليه من التردد والشك ما يجوز على أي مصدر آخر للمعرفة.

ثم يقول معقّباً على هذا الاعتراض:

«إذا ما أردنا أن نعبر بشكل رسمي عن موقفنا، فإنه يتوجب علينا الاعتراف بأن هذا اعتراض صحيح»^(٢).

بل إن كامبل ليذهب إلى أبعد من هذا فيقول:

«يستحق رجال العلم الطبيعي القدر الأكبر من اللوم إزاء التخليط الذي نعترض عليه. لقد اعتادوا إلى حد بعيد فرض استنتاجاتهم على مجتمع العوام والمتردددين، إلى درجة أنهم معرّضون لتخطي حدود ميدانهم الخاص؛ إنهم ينسون أحياناً أنهم لم يعودوا خبراء فور مغادرتهم لمختبراتهم، وأنهم فيما يتعلق بالأسئلة الأجنبية على العلم لا يستحقون أن يحظوا باهتمام يفوق ذلك القدر الذي يستحقه غيرهم»^(٣).

بالرغم من كثرة العلماء والفلاسفة الذين يشاركون كامبل رأيه النزيه فيما يتصل بوظيفة العلم وحدود سلطة المؤسسات العلمية، إلا أن أصواتهم تظل خافتة في ضوضاء الخطاب

(١) يقصد بذلك مسائل الدين والأخلاق والتواصل والتعامل وما في حكمها.

(٢) مصدر سابق، ص ١٦٥ - ١٦٦.

(٣) مصدر سابق، ص ١٦٣.

الإلحادي العلمي المتأخر، والمؤسف أن هذه الضوضاء تشكل مصدر تلقي موثوق عند كثير من العوام، فإن لم تكن كذلك فهي مصدر تشويش يومي على الفهم والرؤية. وللقارئ المنصف أن يعجب بالفعل من هذا الانجذاب السحري تجاه المضمون الفكري الضحل الذي تبثه الآلة الإعلامية الإلحادية الطارئة في مقابل الإعراض شبه التام عن المادة النقدية الجادة التي أنتجتها مساجلات فكرية فلسفية متراكمة عبر قرنين من الزمان.

سأضربُ مثلاً يوضح القضية. أكاد أقطع بأن طيفاً واسعاً من عوام ملاحدة اليوم، إن لم نقل أكثرهم، ليس لديه أدنى فكرة عن التداعيات التي خلفها الدرس ما بعد البنائي poststructuralist على التصور المألوف للعلم. في نظر جمع من النقاد والفلاسفة، تُورد ما بعد البنائية إشكالاً ليس بالجديد على سمة التفرد التي يدعيها العلم الطبيعي لأوضاعه المعرفية الخاصة؛ فما خلاصة هذا الإشكال؟ تقول ما بعد البنائية: ما دام العلم الطبيعي مؤسساً، ولو جزئياً، على فرضيات عن الهيئة التي ينبغي أن يكون عليها العالم ليكون العلم ممكناً^(١)، وفرضيات عن المنهج الأمثل لتفسير تلك الهيئة، وكذلك فرضيات عن هيئة الكائن المُلاحظ للعالم، وأيضاً فرضيات عن دلالة العلم وحقيقة وظيفته ونطاق عمله...

(١) الصيغة الاستفهامية الدارجة بالإنجليزية هي What makes science possible؟ أي: ما الذي يجعل العلم الطبيعي ممكناً؟ وتتردد هذه العبارة كثيراً في فلسفة العلوم، وقد أكثر من استعمالها وحاول الإجابة عن فروع إشكالاتها مؤسس الفلسفة النقدية

الواقعية روي باسکر Roy Baskhar في كتابه A Realist Theory of Science.

ما دام العلم الطبيعي مؤسساً على فرضيات من هذا القبيل، ولو جزئياً، فإن النظام المعرفي المميز الذي يفاخر به العلم لا يلبث أن يتضعع، والحال كذلك، عند أول محاولة لفرضه على سائر الإدراكات الممكنة للعالم، متحولاً بذلك إلى شكل جديد من أشكال الاستبداد tyranny وممارسة القوة power^(١)، فيصدق عليه من نواح عدة أنه «مروية اعتباطية» arbitrary narrative كسائر المرويات التي يؤلفها الإنسان عبر الأزمان^(٢). لا شك أن هذا التقرير، كما هو معروف عن الأطروحات التفكيكية لفكر ما بعد الحداثة وما بعد البنائية ككل، ينطوي في بادي الرأي على مبالغة ظاهرة، ولكنه صحيح بالنظر للثقة التامة التي يضعها كثير من العلماء، والملاحظة منهم على وجه الخصوص، في قدرة العلم الطبيعي على الإجابة عن كل سؤال يشغل بال الإنسان، وبالنظر أيضاً للمصادرة المعرفية التي يقع فيها المتعصبون للمنهج العلمي اتكاءً على النجاحات «المحلية» parochial التي حققها العلم في نطاق وجودي محدود limited ontological sphere. من أجل هذا وغيره نادى جورج كونغليم Georges Canguilhem، فيلسوف البيولوجيا الفرنسي، بضرورة إدخال مفردة «أيديولوجيا العلم» إلى معاجمتنا^(٣)، ونادى بول فيرابند بفصل العلم عن الدولة كما

(١) Gutting, G. (1989) Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason: Science and the History, CUP, p. 279-280.

(٢) Lakoff, G. & Johnson, M. (1999) Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought, Basic Books, p. 467.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٤.

فصلت الكنيسة عنها!^(١).

في ضوء التقرير السابق، وكنتيجة طبيعية للحالة التي يؤول إليها العلم باعتبار عدم استقرار أوضاعه المعرفية، وأيضاً تعارضها ضمناً مع بعضها البعض في أكثر من سياق، سواءً على مستوى الممارسة أو التنظير، في ضوء هذا كله لا ينبغي أن نفاجأ على الإطلاق من مشروعية القول بتعدد الموضوعيات كما تتعدد الذاتيات؛ أي: أن هناك صوراً ومراتب لا حصر من الموضوعية، وهذه المقابلة الثنائية التي أجريها هنا بين الموضوعي والذاتي هي من باب التقريب والتذليل، وإلا فإنني قد قررت في «مبحث العقل» من هذا الكتاب أن المقابلة بينهما في واقع الأمر وهمية، وأنهما يشكلان طرفين متصلين على امتداد واحد، وأن لكل منهما أعماق وآفاق تتجاوز قدرة الوعي على الإحاطة بها، لا أنهما كينونتان جامدتان مستقلتان عن بعضهما البعض، ويَبْنَتْ وجه ذلك هنالك في ضوء التصور الصحيح للعقل. وقد أشار إلى ما ذكرناه هنا من تعدد الموضوعية المفكر إدغار موران أثناء إثباته للموضوعية «ما قبل العلمية» في مقابل الموضوعية «العلمية»، وهو كلام يستحق أن يُنقل بتمامه لما فيه من الالتفات للأصل الاجتماعي - الثقافي للأوضاع المعرفية للعلم من جهة وللموقع الذي يشغله العلم الطبيعي في خريطة الإدراك الإنساني من جهة أخرى. يقول موران: «العلم بحد ذاته لم يبرز إلا في مرحلة متأخرة من التاريخ

Feyerabend, P. (2010) Against Method, Verso, p. 249.

(١)

الغربي، وفي ظروف خاصة جداً، وأنه لا يغطي إلا جانباً من حقل المعرفة. الموضوعية العلمية لها مستوى يختلف عن مستوى المعارف الموضوعية: فلا تنجم فقط عن التحقق الممنهج للنظريات، ولا من المراقبة الدقيقة للمعطيات للعلاقات القائمة بين المعطيات. إنها تنجم عن العلاقة الجوهرية بين النظريات العلمية وبين المعطيات/العلاقات الموضوعية. النظريات العلمية هي كذا لأنها لا تريد أن تكشف بوسائل منطقية إلا المعطيات والوقائع والعلاقات الموضوعية التي يمكن أن تكون موضوعية. هنا يتم الفصل الحاسم بين النظريات العلمية والأساطير والمعتقدات والفلسفات والأحكام القيمية. وهذا لا يعني بتاتاً كما اعتقد الناس طويلاً أن النظريات العلمية موضوعية، هذا يعني أنها تتأسس وتنطبق على معطيات/علاقات موضوعية في حين أن المنظومات الأخرى تتأسس على حدوس وكشوف وخيارات لا تدحض/وقابلة للتحقق، وهذه الحدوس والخيارات موجودة في عقول أهل العلم وفي صميم نظرياتهم... ولكن الموضوعية ما قبل العلمية تُبنى انطلاقاً من الممارسة التقنية ومن التواصل/التجابه ومن اللجوء إلى الذاكرة الفردية والجماعية. وكان على الموضوعية العلمية أن تنشئ ممارستها الخاصة (التجريب/المراقبة مع اللجوء إلى الأدوات المناسبة) وطريقة تواصلها الخاص وذاكرتها الخاصة وجماعتها/مجتمعها الخاص^(١).

(١) إدغار موران، المنهج: الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها، وتنظيمها. مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٢٨ - ١٢٩.